Н. Ф. ФЕДОРОВ

2

Н. Ф. ФЕДОРОВ · Сочинения ·



Библиотека журнала «Путь»

Н.Ф.ФЕДОРОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ ВТОРОЙ



Москва
Издательская группа «Прогресс»

ББК 87.3(2)
Ф 33

Редактор *П.Б. Шалимов*
Художник *В.А. Пузанков*

Составление, подготовка текста и комментарии
А.Г. Гачевой и *С.Г. Семеновой*

Работа издана при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
согласно проекту № 95-06-18683б

Фёдоров Н.Ф.
Ф 33 Собрание сочинений: В 4-х тт. Том II. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — 544 с.

Ф $\frac{0301000000-036}{006(01)-95}$ без объявл. ББК 87.3(2)

ISBN 5-01-004081-6
ISBN 5-01-004037-9

САМОДЕРЖАВИЕ

а) «Еще об историческом значении царского титула»

Статья о царском титуле, помещенная в 5-м выпуске «Русского Архива» за 1895 год, наводит на многие размышления [1].

Титул царский заключает в себе сокращенно всю этнографию, всю географию и всю историю не только русскую, но и включает в себя более и более всемирную *. Смысл или философия этой всемирной истории может быть выражен одним словом: *умиротворение* или *собирание земель и народов*, собирание продолжающееся и еще неоконченное ни по внешнему пространству, ни по внутреннему содержанию или глубине, т. е. нет еще ни полного собирания, ни совершенного умиротворения. Самодержец, царь, обладатель, повелитель, все эти наименования, заключающиеся в титуле, сливаются и завершаются в одном слове: *миротворец*.

Титул царский прочитывается, по древнему обычаю, в храме собирания русской земли, Успенском соборе ** и в областных соборах накануне рождества И. Христа, пришедшего водворить мир на всей земле. И это ежегодное чтение указывает и напоминает, что царь, расширяя, увеличивая титул, является исполнителем Его (Христа-Бога) святой воли, чтобы на земле был мир. Потому-то и увеличение титула и расширение области мира, а с ним и царства знания, ведения, не прекращается, не останавливается. В 1828 г. внесена в титул Армянская область [3]— Урарту-Ассирийских летописей,— которая, по новейшим открытиям, русскими учеными совершенным, играла очень важную роль в древнейшей истории Востока и в судьбах народа Божия, отвлекая силы ассириан на север,— она (Урарту-Армения) замедляла падение царства Израильского, а вступая в союз с Вавилоном, ускорила падение царства Иудейского и приблизила явление царства Божия, царства мира, царства Христова [4]. Сан-Стефанский договор делал царя русского обладателем верхней долины Евфрата, и, может быть, обладание этими местами предупредило бы кровопролития в турецкой Армении, если бы С.-Стефанский договор не был заменен берлинским, поставившим Армению и вне знания, и вне мира, т. е. закрыв ее для исследования и предав разорению и кровопролитию [5].

Царь Туркестанский, т. е. царь или победитель над преемниками *туранского* Афрасиаба (противника мирных царей *иранских*, наших предшественников в борьбе или, вернее в защите от степных кочевников) [6], царь туркестанский, этот новый титул царя русского, еще не есть последнее слово титула.

Недавно заключенная конвенция с Англиею [7] уже указывает на новый титул, титул царя северного Памира. А какое глубокое значение имеет новое присоединение, если под Памиром, согласно с древнейшими народными преданиями (не опровергнутыми окончательно, но и не подтвержденными еще учеными

---

* Самый первый политический акт нашей истории: призыв *славянами* и *финнами немцев*, заключает в себе уже что-то международное, а первый акт нашей духовной жизни открывается собором представителей всех религий Запада и ближнего Востока, евреев, магометан, католиков и греков [2]; потому-то и наша история была от начала всемирна.

** В московский Успенский собор переносились, как известно, иконы и даже иконостасы из присоединенных городов.

исследованиями), разуметь прародину арийского племени и могилу предков всех арийских, а может быть, и не арийских народов. Тогда царь наш становится в *отца или праотца место* не одного племени славян, т. е. его долг смотреть и на другие народы, как на не чуждые себе, как и смотрел царь-миротворец (Александр III).

Не русским ли вместе с англичанами предлежит исследование в археологическо-историческом и естественно-историческом отношениях священного Памира, библейского Эдема, и не в виде лишь временных экспедиций, но и в виде постоянной англо-русской обсерватории, наблюдающей землю и небо в изумительно-прозрачном воздухе Памира?

Но прежде чем стать царем всего Памира, нужно преемнику князей владимирских и московских стать царем Каракорума, развалины которого недавно открыты русскими учеными, и восстановить эту столицу Чингиза и его наследников в возмездие за разорение ими городов русских и не русских и для поминовения странствовавших туда князей русских (Александра Невского).

Внешнему выражению царского титула (предполагаемой ли процессии [8], или, что гораздо проще, лицевому изображению на наружных стенах одного из музеев московских, или, что еще лучше, изображению на стенах Кремля, роспись которых предлагалась в Русском же Архиве [9]), этому внешнему выражению царского титула нужно придать нравственное значение, а не выражение грозной силы, обнявшей шестую часть мира и грозящей остальным пяти частям. Народы, когда-то вооруженные с головы до ног, каковы татары, даже мордва, ногаи, башкиры, чеченцы, лезгинцы, узбеки и еще недавно страшные туркмены, являются безоружными. Эта безоружность бывших всеоружными есть факт, которого не могут опровергнуть наши европейские враги, снабжавшие оружием Кавказ и Туркестан. Эту-то картину мирного разоружения или умиротворения и нужно представить на наружных стенах музея, оставив стены Кремля для чего-либо еще более высшего. (Замена вооруженного татарина татарином, торгующим мылом, есть, конечно, начало умиротворения, но далеко не полное.) На стенах Кремля должна быть представлена замена военного оружия другим оружием [10], избавляющим род человеческий от бед, производимых слепою силой, чтобы оно было видимо всеми, воспитывало бы для мира народ, призванный под видом воинской повинности к разрешению мирового вопроса. Под каждым словом титула кроется и земля, или народ, и имя царя, который присоединил эту землю, или приобщил этот народ к сонму других народов, уже соединенных. Герб второго Рима, принятый третьим Римом и носящий на себе гербы всех княжеств, земель и царств, живших прежде в непрерывной войне и нашедших себе мир под распростертыми крыльями орла, собравшего их, как кокош собирает птенцы своя, этот-то, так сказать, многоединый герб и может послужить исходным пунктом художнику. Княжества, земли, царства могут быть представлены и под видом тех народов, которые обитают в них, а также под видом тех князей, царей и императоров, которые присоединяли их, собирали в общую единую силу, так что роспись представит ряд собирателей, лицевую генеалогию, степенную книгу или же титул царский в лицах, начиная от владимирского или московского до туркестанского, уже принятого, и памирского, ожидающего еще принятия.

Итак, титул царский может быть изображен тремя способами (этнографическим, историческим и географическим) в отдельности, или всеми ими в совокупности.

Роспись невольно возбуждает вопросы, для чего нужно это собирание, это совокупление сил всех народов в одну силу, если завоевание не есть цель? В царе, *«в отцов и праотца место»* поставленном, дан *ясный для сынов человеческих*

ответ на вопрос, для какого безусловно-общего Божия дела нужно это собирание. Очевидно, что ни царь для народа, ни народ для царя, а царь вместе с народом становится исполнителем воли Бога в деле Божием; участие всех в этом великом труде и сделает невозможным ни тиранию со стороны царя, ни восстание со стороны народа...

Было бы даже оскорбительно для сынов, внуков, правнуков... потомков *умерших* отцов, дедов, прадедов... предков, праотца разъяснение им общего их дела [11]. Тем не менее лишь чистые сердцем дадут ответ на этот вопрос, если, конечно, он поставлен понятно [12].

б) Ответ на вопрос — «Что такое Россия», заданный В. С. Соловьевым (газ. «Русь» 1897 г. № 37-й) [13], ответ, основанный на письме Ф. М. Достоевского от 23 марта 1878 года [14] <Русск. Архив 1904 г. № 3-й>.

Неужели вы думаете, что с земли на небо нет другой дороги кроме той, которая лежит чрез гроб и могилу.

Митрополит Филарет (московский).

В заметке *«Еще о царском титуле»* (Русск. Архив 1895 г. № 7-й) было уже сказано, что на вопрос — *для чего нужно собирание, совокупление сил всех народов в одну силу* — дан ответ в царе *«В отцов и праотца-место поставленном»*. «Очевидно, — говорится в этой заметке, — что ни царь для народа, ни народ для царя, а царь вместе с народом становится исполнителем воли Бога (отцов) в деле Божьем. В чем же заключается это Божье дело, заметка предоставляет догадаться сынам, внукам, правнукам... потомкам умерших отцов, дедов, прадедов... предков, и считая даже оскорбительным для потомков разъяснять, в чем заключается общее их дело, дело Божье, замечает однако, что лишь *чистые сердцем* (т. е. те, для коих не все уже мертво, а есть еще живые) ответят на этот вопрос.

В статье «Что такое Россия», напечатанной в № 37-м газеты «Русь» за 1897 год, повторяется, по-видимому, первая часть того же вопроса, который был задан в заметке «Еще о царском титуле», повторяется вопрос о том, для чего народ русский собрал вокруг себя и продолжает собирать другие народы. Автор статьи полагает, что ответ будет найден лишь тогда, когда будет определено, во что русский народ верит, т. е. какой смысл дает он христианству. Но определить — во что русский народ верит, автор статьи находит невозможным, потому что русский народ, — говорится в статье, — *«разделился в своем понимании православия и безвыходно пребывает в этом разделении»* — безвыходно потому, что два пути, которые только и ведут будто бы к выходу из разделения, — *«путь высшего авторитета и путь свободного обсуждения»*, по мнению автора статьи, недоступны русскому народу: *Путь высшего авторитета*, т. е. вселенский собор, который имел бы высший авторитет, чем московский собор 1666—67 гг. (на котором *«кроме русских иерархов действовали и главные представители греко-восточных церквей»* и благодаря которому *«раскол кристаллизовался»* [15]*), оказывается невозможным*; путь же свободного обсуждения *«до сих пор загражден рогатками»* [16]. Мы же с своей стороны думаем, что этот последний путь уже достаточно испытан и оказался чрезвычайно способным не примирять, не уничтожать разделения, а усиливать раздоры; так, например, тысячелетний спор в Византии произвел, как известно, множество разделений, а кого он примирил?.. Или же четырехвековый спор католиков с протестантами, которому никакие рогатки не мешали, привел ли их к миру, или по крайней

мере хоть к надежде, что этим путем может быть водворен между ними мир?!.. Очевидно, что *путь свободного обсуждения*, если бы и не было на нем рогаток, приведет не к выходу из разделений, а к усилению лишь раздора. Нет ничего по вопросам веры, что бы не было высказано много раз, и тем не менее еще раз высказанное вызывает возражения, опровержения, возгорается спор, возбуждается вражда, которая к миру, т. е. к выходу из разделения, привести не может; одни слова, очевидно, тут бессильны. Где же искать нам выхода из разделения, в котором пребываем; где тот авторитет, который и по мысли самого автора статьи «Что такое Россия», по-видимому, есть единственно *действительный* путь спасения, причем таким авторитетом не может быть, конечно, вселенский собор, которого нет, по признанию автора статьи, и быть не может... Или же нет ли другого пути к выходу из разделения кроме тех двух, которые указываются в статье «Что такое Россия»?!..

Имел ли в виду какой-либо из существующих *ныне* авторитетов сам автор статьи, мы не знаем, но единственный авторитет, о котором можно в данном случае говорить, это авторитет папский, признание которого предлагается русскому народу в течение многих столетий; русский же народ настойчиво отвергает его, до сих пор успел сохранить свою в отношении его самостоятельность, и по-видимому, этот авторитет составляет нечто столь противоположное сущности русского народа, что самое разделение его, раскол, произошел именно из опасения, не олатинилась ли, не уклонилась ли в папизм русская православная церковь. Русский народ страшится, можно сказать, самой тени папизма.

В статье «Что такое Россия» говорится о православии между прочим следующее: «Как ни жмурься, как ни замалчивай, а религиозное отделение нескольких миллионов чисто русских людей, отделение самостоятельное, никаким внешним чужеземным влиянием не вызванное, и образование вследствие этого двух особых верований, уже более двух веков противостоящих друг другу, есть явление, в котором народная совесть и разум должны, наконец, так или иначе разобраться» [17]... Но все это и с гораздо большим правом можно сказать также о католицизме, отделение от которого не нескольких миллионов, а нескольких десятков миллионов людей, и образование вследствие того двух особых верований, почти четыре века противостоящих друг другу, сделало из *просто* католицизма — католицизм *опротестованный*, каким он и доселе остается. И разве это явление не требует от совести и разума так или иначе разобраться в нем; и разве разрешение этого домашнего спора на Западе не должно предшествовать его притязаниям на авторитет над Востоком, который, впрочем, никогда и до раскола на Западе не признавал западного авторитета над собою, а потому даже примирение католиков и протестантов, если бы таковое и совершилось, не было бы еще достаточным аргументом для Востока, чтобы признать над собою авторитет Запада. Не вступая однако в спор, т. е. не вдаваясь в протестантизм, мы отказываемся и от авторитета римского, повторяя слова наших киевских предков: «отцы наши не приняли его» *. Мы позволим себе лишь указать автору статьи «Что такое Россия» — на письмо Ф. М. Достоевского, напечатанное в № 80-м газеты «Дон» за 1897 год 〈а ныне и в № 3-м Русск. Архи-

* Старый Рим пал, вдавшись в аполлинариеву *ересь* [18], говорят старообрядцы вместе со всею древнею Русью. Новейшее же протестантство осуждает Восточную церковь за отступление от Аполлинария, т. е. сближает православие с расколом, а себя со старым Римом... И потому, чтобы найти выход из разделения, нужно не уподобиться Западу, а Запад привлечь к подобию себе (к православию), нужно признать *вочеловечение* вместо признаваемого Аполлинарием пантеистического *воплощения*, т. е. нужно не человека и даже Бога унизить до слепой природы, а человека, *как образ Божий*, надо поставить над природою — *не в природе Бог, а с нами Бог*!.. Нужно быть подобием Бога, а не природы; нужно объединение не по типу организма, а по образу Триединого Бога, по образу Пресвятой Троицы, нераздельной и неслиянной.

ва за 1904 г.〉, которое было написано еще 24 марта 1878 года, когда автор означенной статьи читал в Петербурге лекции по религии, всего 12-ть, и из них к 24 марта было прочитано уже восемь. В указываемом письме Достоевский, как бы отвечая на вопрос (поставленный, впрочем, гораздо позднее, чем дан был ответ) — *в чем заключается Божье дело*, исполнителем которого является царь вместе с народом (*«Еще о царском титуле»* — Русск. Арх. 1895 г. № 7-й), говорит, что *«самое существенное есть долг воскресения прежде живших предков»*, и прибавляет, что в этом согласен с ним и В.С.С.[19]. Возможно, что под этими инициалами разумеется автор статьи «Что такое Россия»; но в таком случае написавший эту статью признавал в 1878 году вместе *с несомненно православным* Ф. М. Достоевским, что самое важное есть *долг воскресения* прежде живших предков, признавал, следовательно, тот долг, для открытия которого сынам *умерших* отцов нет нужды ни в свободном обсуждении, ни в чьем-либо авторитете, для этого нужно сохранить лишь детское чувство, *чистое* сердце... Если же самое важное *долг воскрешения*, то в этом великом, всеобъемлющем, общем для всех сынов человеческих долге, требующем такого же великого, всеобъемлющего, общего всем людям дела, и заключается положительное определение, положительное содержание православия. И возможно ли, чтобы признавший в православии долг всеобщего воскрешения затем — в статье «Что такое Россия» — решился сказать о том же православии, будто оно есть *лишь не* католицизм и *не* протестантизм. А между тем, если православие есть долг воскрешения, то оба другие исповедания окажутся не имеющими ничего положительного, ибо в обоих нет определенного долга: в одном долг заменен папским произволом, требовавшим от своих последователей, как платы за спасение, *дел*, состоявших то в мирных, то в вооруженных паломничествах, крестовых походах, и против чужих, и против своих; папский произвол требовал и прямо денежной дани (индульгенции); в другом же исповедании долг заменен *личным произволом* каждого, т. е. действительное спасение заменено внутренними иллюзиями спасения... Но такими путями ни протестантизм не мог привести к истине, ни католицизм к благу; а между тем, многовековой спор католицизма и протестантизма о спасении верою или делами тотчас же был бы разрешен, если бы под верою стали разуметь *осуществление чаемого* (чаю воскресения мертвых), т. е. единое дело воскрешения (Посл. к Евр. гл. II-я, ст. 1-й, синод. перев.). Православие в смысле долга воскрешения налагает на всех один общий труд, в котором соединяется и знание и дело, немыслим он и без веры; потому-то этот труд и имеет полную доказательную силу, потому-то он и спасителен, что есть осуществление чаемого, ожидаемого, что и самую мысль об отцах, представление их, делает видимою, осязаемою, т. е. православие ведет к истине и благу, ведет к истинному, действительному спасению.

Протестантизм, как свободное исследование (или обсуждение), не переходящее *в дело*, ограниченное *мысленным, словесным* лишь выражением, обречен на *вечный спор*. Католицизм, признающий папский авторитет, а потому не нуждающийся ни в каких доказательствах, *отрицающий обсуждение*, а следовательно, и разум, и знание, как орудие, как средство искупления, или спасения, не признающий и необходимости одного общего для всех сынов человеческих дела, остается бесцельным, если порабощение не считать целью. Существование папизма, внешнего авторитета, указывает на отсутствие у папистов общего долга, который может и *несомненно объединит* всех *в познании* всего текущего, умирающего, для восстановления всего умершего; *невежество*, вечное несовершеннолетие, есть необходимое условие существования папизма. Признать долг воскрешения для папы значило бы подписать свое отречение, свой смертный приговор. Не признав же этого долга, папский авторитет сам не знает, куда

идет, не знает и куда ведет своих подданных, а потому для подданных он есть чужой и, составляя для них гнет и иго, всегда будет возбуждать против себя бунт и восстания, так что католицизм всегда будет иметь против себя протестантизм; протестантизм, и сам обреченный оставаться при розни и раздоре, будет следовать за католицизмом, как тень его.

Другое дело *долг воскрешения* отцов-предков — этот долг для сынов человеческих есть для каждого свой, родной, а вместе и общий со всеми другими; он есть именно то, что только и может их, сынов человеческих, сделать братьями. И как бы ни был этот долг тяжел, бремя его все-таки будет легко, игом же его и назвать нельзя — такое великое благо заключает он в себе. *Отрицательно* — православие есть печалование об иге и гнете католическом, а вместе и о протестантском восстании и розни; *положительно же* — православие есть храм собирания, воссоединения отделившихся; точно так же — *отрицательно* — православие есть печалование о всех умерших и умирающих, а *положительно* — оно есть долг воскрешения.

Итак, если православие есть долг воскрешения, то к двум путям, указываемым в статье «Что такое Россия», как на единственные ведущие будто бы к выходу из раздвоения, в котором пребывает русский народ (один — путь свободного обсуждения, т. е. признание и употребление разума, мышления, диалектики как средства спасения, а другой — путь отречения от разума, путь слепого подчинения авторитету), нужно присоединить еще третий — путь долга, который требует соединения знания и дела, путь осуществления чаемого, ожидаемого, осуществления трудом; причем догмат становится заповедью и мысль сынов об отцах найдет свое нынешнее выражение во всей природе, во всей вселенной. Этот последний путь и дает смысл собиранию русского народа вокруг себя других народов и христианских, и нехристианских — *инородцев*, вся религия которых заключается в поминовении предков; так что Россия, можно сказать, есть семья народов, собранных вокруг *православного* русского народа, которые все, не исключая даже магометан, *творят поминовение предков*. Поминовение же, или культ предков, и есть первобытное выражение долга воскрешения: а потому путь, *ведущий к действительному исполнению этого долга*, легко примирит все эти народы и сделает из них действительную семью и внутренно и внешне — связанную единым общим делом воскрешения.

Единственным в этом отношении, в среде русского народа, исключением является одно лишь сословие, которое не считает нужным поминовение, среди которого возможен был даже торг мертвыми душами и без малейшего при этом угрызения совести, для которого как будто не существует проскомидии подобно тому, как нет ее у католиков [20]; принадлежащие к этому сословию повидимому не желают, а может быть им неприятно (как напоминание о собственной смертности) слышать имена своих умерших на литургии и к молитве за них церкви присоединить и свои собственные моления; таким образом они уподобляются даже протестантам, у которых молитва за умерших совсем не допускается; но протестантизм и религиею назвать нельзя, потому что это начало отрицания религии, переход к неверию. Различие между посещающими лишь поздние обедни, да и то весьма поздно, после часов, после совершения проскомидии, и посещающими обедни ранние, для которых весь смысл службы заключается в поминовении, так же велико (а может быть, и гораздо больше), как между православными и старообрядцами.

Оправданием для первых, т. е. посещающих лишь поздние обедни, может служить, впрочем, то, что поминовение в настоящее время сделалось простым, голым перечнем имен; тогда как оно могло, да и должно бы быть собранием житий, т. е. составлять общественную часть истории прихода, истории церкви,

а не одного только храма; хотя и история храма имеет большое значение, в особенности если храм получит надлежащую роспись и на нижней части стен его будет допущено изображение умерших прихожан в молитвенном положении; это был бы лицевой синодик, изображение наших отцов, как бы восстающими из земли; и это вполне согласно с учением православной церкви, как понимала его древняя Русь; иначе, впрочем, учение православной церкви и понятно быть не может, ибо если по физической необходимости мы вынуждены зарывать умершего, то по нравственной необходимости, *по долгу воскрешения*, мы тотчас же, в том или другом виде, восстановляем его. Так произошли надгробные памятники — плиты с изображениями умерших (хотя бы в виде лишь т⟨ак⟩ н⟨азываемых⟩ адамовых голов), а также и всякой иной формы; из этих памятников создался и самый храм, который есть изображение земли, отдающей своих мертвецов, и неба, населяемого воскресшими поколениями. В этом обращении храма в школу возвращения сердец сынов к отцам (Луки, гл. I-я, ст. 17-й, из пророка Малахии) найдут примирение не только православные со старообрядцами, но и вера со знанием, духовное с светским.

Сословие, не считающее нужным поминовение, не признает, конечно, и воскрешения, но забвение отцов необходимо ведет к вырождению и вымиранию, и нашему времени остается на выбор — воскрешение или вымирание. К сословию, оставившему поминовение — к этой новой породе людей, созданной Екатериной Второй, принадлежат и западники, и славянофилы, между которыми нет даже и различия, потому что и славянофилы в сущности такие же не только искренние, но и восторженные поклонники «страны святых чудес»[21], как выражается о Западе самый коренной из славянофилов, Хомяков!..

Отличительную черту православия славянофилы видели *только* в соборности (хотя православная церковь не имела вселенского собора уже одиннадцать веков); но собрание не только всех православных, всех христиан право- и ино-славных, а даже и всех живущих *само по себе* целью быть не может, и все-таки остается вопрос — для чего это собирание нужно? Только в долге воскрешения можно найти ответ на этот вопрос, только для исполнения этого долга и может быть нужно собирание; в долге воскрешения заключается и сущность православия, как это признавал Достоевский и догадывался, надо полагать, один лишь из славянофилов — Языков, спросивший пред смертью своих друзей славянофилов, *«веруют ли они в воскресение мертвых»*, как передает об этом Погодин («Москвит.» 1846 г. № 11—12, стр. 254—258-я)[22]. Киреевский же передает вопрос Языкова так: *«верят ли они воскресению душ»* (Полн. собр. соч. И. В. Киреевского, I, 97—99)[23]. Очевидно, крайнему спиритуалисту Киреевскому *«воскресение мертвых»* казалось очень грубым, мужицким, и из дружбы к Языкову он сделал поправку в его вопросе в оригеновском вкусе (осужденном на 5-м вселенском соборе)[24] и с этой поправкой были согласны, конечно, все эти Хомяковы, Аксаковы и проч. Но молчание, последовавшее на вопрос Языкова, свидетельствует, что вопрос был задан так, как передает это Погодин, т. е. согласно с символом веры, свидетельствует и о том, что окружавшие Языкова при его смерти славянофилы в воскресение не верили и так мало обратили внимания на вопрос Языкова о воскресении, что никто даже не вспомнил, на какую книгу указал Языков своим друзьям, которая, по его словам, совсем переменила бы образ их мыслей, если бы они прочитали ее[25]. И неужели же, благодаря столь невнимательному, можно сказать — нечестивому, отношению славянофилов к словам *умиравшего друга*, потеряна всякая возможность открыть, что это была за книга, на которую указывал Языков. Невнимательным отношением к *воскресению* славянофилы превзошли, можно сказать, даже афинян, которые слушали ап. Павла с большим вниманием, но лишь до тех пор,

пока он не сказал о воскресении; услыхав же о воскресении, афиняне сказали апостолу: «об этом послушаем тебя в другое время» [26].

Только путь всеобщего спасения, долг воскрешения, приведет к выходу из того разделения, в котором пребывает русский народ; это очевидно уже из того, что самое уклонение части русского народа в раскол было вызвано опасением, что принятие новых обрядов, отвергавшее обряды старые, старые книги, означало бы признание вечной погибели отцов, дедов, предков, державшихся отвергнутых, осужденных старых обрядов, старых книг. Происхождение раскола указывает как на глубочайшую ненависть в русском народе к папскому Риму, так и на еще более глубокую любовь к предкам; что и понятно у народа, который всю многовековую жизнь свою прожил в патриархальном быту, совершенно противоположном юридическому характеру как древнего, так и папского Рима. Как первый Рим стал для русского народа предметом глубочайшей ненависти, так в мысли о третьем Риме, в этой, можно сказать, мечте русского народа, он хотел представить предмет наиглубочайшей любви своей; «Москва — третий Рим» — было для раскола высшим выражением любви к предкам, такой любви, больше которой и быть не может, а потому *«четвертому Риму и не быть»* [27]. Если для отдельного человека нет большей любви, как положить жизнь за други, то для сынов человеческих *в совокупности* нет большей добродетели, как замена вытеснения воскрешением. В третьем Риме, как средоточии живущих для воскрешения умерших, уже не может быть раскола, как и вообще не может быть розни, потому-то он и не нуждается ни в каком, подобном папскому, авторитете.

Выход из того разделения, в котором будто бы *безвыходно* (по мнению автора статьи «Что такое Россия») пребывает русский народ, уже виден; он виден в тех учреждениях, где собраны старые рукописи, иконы, древняя утварь, привлекающие внимание посетителей, в тех учреждениях, в которых и профессора (т. е. ученые духовные и светские) и старообрядческие начетчики сидят рядом. Конечно, при этой внешней близости остается еще внутреннее разъединение, ибо то самое, что для одних — предмет лишь знания, для других — святыня, предмет благоговейного почитания, но тем не менее должно сказать, что собирание уже началось, хотя соединения еще и нет. Когда же эти учреждения, эти всенаучные храмы предков (музеи), ныне еще недозревшие (см. «Долг авторский и право музея библиотеки» — «Дон» 1897 года № 72-й), станут выше отживающих университетов [28], этих храмов сомнения, хамитического осуждения, осмеяния предков, имеющих целью лишь знание, т. е. когда нравственность нынешнего века, нравственность университетская, нравственность фарисейская, основанная на *сознании каждым* своего *мнимого достоинства*, вносящем рознь и борьбу, заменится нравственностью, основанною на высшем начале, на *сознании действительного общего всем* сынам человеческим *несовершенства* (смертности), чувствуемого и признаваемого в смерти и утрате отцов, когда нравственность фарисейская (университетская) заменится нравственностью мытарскою (музейскою), требующею объединения в общеобязательном труде познания слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, т. е. *требующею воскрешения*, тогда эти храмы предков (музеи) сделаются орудиями нового собирания, которое и начнет Москва — третий Рим.

В предисловии к *«Сказанию о построении обыденного храма в Вологде»* (Чт. в Общ. ист. и др. рос. т. 166, кн. 3-я 1893 г.), в «Вопросе о Каразинской метеорологической станции в Москве» и «К вопросу о памятнике В. Н. Каразину» («Наука и Жизнь» — 1893 г. № 44-й и 1894 г. № 15—16-й) [29] представлено то новое собирание, которое предстоит Москве — третьему Риму, оно представлено под видом проектов *всеобще-обязательного образования и всеобще-*

обязательного знания. Проект всеобще-обязательного образования представлен в виде построения повсеместно школ-храмов, посвященных образцу единодушия и согласия, Пресвятой Троице, в память *святого*, чтителя Бога собирания и объединения, внешнего и внутреннего, в память *святого*, равно чтимого православными и старообрядцами [30]. Проект этот (доморощенный, а не заграницею выращенный) основан на изучении построения обыденных храмов, как частного, но самого высокого проявления того духа, который выражается в помочах и толоках [31], в этом обычае, общем на Руси не только всему русскому народу, но и всем собранным им вокруг себя инородцам, обычае высоко нравственном (т. е. родственном), а не юридическом *, как заклеймили его наши ученые, до сих пор, по-видимому, не догадавшиеся, что юридическое, столь почитаемое ими, есть самое ненавистное нашему народу.

Под многознаменательным названием *«школы-храмы, посвященные Преев. Троице»* — разумеется, конечно, не здание лишь, не экономия или выигрыш места посредством совмещения храмов и школ, а целый курс *новой*, *мытарской* нравственности, основанной на новом, высшем начале, на долге воскрешения; под вышеозначенным названием подразумевается целый курс, приготовляющий к осуществлению долга воскрешения.

Новое собирание Москвы — третьего Рима будет не выниманием душ из областей, как это было в первое Московское собирание, а вложением души (т. е. *чувства долга к предкам* и *знания*) в каждую местность, ибо по проекту всеобще-обязательного знания («Наука и Жизнь» — 1893 г. № 44 и 1894 г. № 15/16-й) к школам-храмам присоединяются и школы музеи, расширяющие вместе с образованием и самую область знания.

Собирание во имя предков и ради предков, соединение всех живущих для воскрешения всех умерших — этот высший долг — делает уже решительно ненужным, как выше сказано, авторитет папский, который есть *власть законодательная*; это собирание вызывает необходимость власти светской, *власти исполнительной в деле Божьем*; долг воскрешения вызывает необходимость власти *стоящего в праотца-место*, того праотца, от которого происходят все народы, все племена, все колена, собравшиеся вокруг православного русского народа в одну семью; вызывает необходимость власти царя, *«в отцов и праотца-место»* поставленного, *в котором*, как выше сказано, *и дан ответ на вопрос — для чего нужно собирание, совокупление сил всех народов в одну силу*. В царе, поставленном от Бога отцов, поставленном в умерших, отшедших место для их восстановления, для возвращения им жизни, в царе, в отцов место поставленном, дан такой же ответ о долге воскрешения, как в Боге отцов, в Боге Авраама, Исаака, Иакова (по словам Спасителя, сказанным евреям), дан ответ о воскресении (Луки, XX, 37 и 38). Собирание для исполнения долга воскрешения вызывает необходимость власти *душеприказчика всех умерших* и *восприемника всех рождающихся*, необходимость власти сильной, власти крепкой; эта власть, соединив воинскую повинность со всеобще-обязательным образованием, введет всех сынов человеческих в дело познания и управления текущими явлениями природы для восстановления протекшего (отцов). В этом заключается последний и *окончательный* проект всеобще-обязательного и вместе с тем добровольного образования, знания и дела, осуществление которого и приведет к тому, что царь вместе с народом будет самодержцем, властителем, управителем слепой силы природы, ее царем — царем не душ, как Папа, а повелителем материи, внешнего, материального мира и освободителем от закона юри-

---

* См. *«Обыденные церкви на Руси»*, особый оттиск из «Русск. Арх.» 1894 г.; «О доставлении сведений об обыденных храмах» и проч. и «Вопросы и запросы к археологическому съезду в Риге» [32].

дического и экономического. В этом господстве царя вместе с народом над природою и заключается гарантия против произвола, или, как сказано в заметке *«Еще о царском титуле»*, это господство над природою и сделает «невозможным ни тиранию со стороны царя, ни восстание со стороны народа». Самодержавие — *положительно* — есть власть над природою, *отрицательно* — оно есть освобождение от законов юридических и экономических, а вместе и подчинение закону Божию, т. е. господству нравственного, или — что то же — родственного закона. Подчинение же стоящего в отцов-место *Богу отцов*, Богу не мертвых, а живых, может выразиться лишь в воскрешении; осуществление долга воскрешения и есть дело Божие, чрез нас совершаемое. Если же это не так, то как будет исполнена заповедь «*Будьте* (а не *будь*) совершенны, как Отец ваш небесный совершен»; и что бы значили эти слова Спасителя — «верующий в меня, дела, которые творю я, и он сотворит, и больше сих сотворит» [33].

Папство, таким образом, является отживающим, а самодержавию открывается великая будущность. И что значат пред самодержавием, *призывающим всех сынов к делу отеческому*, все республики и конституционные монархии, в которых защищается право каждого на бессмысленное и бесцельное существование, право жить для наживы?!.. В долге воскрешения заключается торжество и православия, и самодержавия, и всякой народности вообще, а народности русской, презираемой Западом за ее примитивность, патриархальность,— в особенности.

Итак — «Что такое Россия?» — или, что то же,— *для чего нужно собирание*?.. Для чего, зачем, не щадя сил, лишив себя свободы (т. е. обратившись в служилые сословия, обложив всякую душу — живую и даже умершую — тяжкою податью), народ русский присоединял обширные тундры, громадные пустыни, проводил тысячеверстные рвы и валы, приносил в жертву, ради умиротворения диких кочевников и воинственных горцев, тысячи жизней?!.. И до сих пор русский народ не пришел еще к концу этого своего дела, и теперь ему предстоят все еще новые и новые собирания... Зачем все это, для чего же нужно это собирание? Автор заметки *«Еще о титуле»* находит оскорбительным для ума и для чувства *сынов-потомков умерших отцов-предков* подсказывать им ответ на этот вопрос, до такой степени он кажется ему очевидным, ясным, понятным и простым. И Христос, говоря — «*шедше научите* вся языки, крестяще во имя Отца, Сына и Св. Духа»,— не признал нужным указать на цель собирания и объединения, предоставляя собственной *сыновней* проницательности открытие этой цели, уча, так сказать, гевристически; т. е. человек должен не только вложить собственный труд, весь ум, все свое искусство в великое дело воскрешения, но и додуматься до необходимости собственного участия в нем. Как это ни просто, по-видимому, для всякого, еще не совершенно вытравившего в себе чувство, для всякого, кто не может еще помириться с бессмыслицею существования, но простые вещи труднее всего и даются... По всему этому и по настоятельному требованию автора статьи *«Что такое Россия»*, мы вынуждены указать на долг воскрешения, впервые выраженный в письме Достоевского; мы вынуждены напомнить, что переживание детьми отцов не ради исполнения долга воскрешения, хотя бы в виде лишь поминовения, было бы величайшим преступлением. И только исполнение долга воскрешения во всей его полноте и *действительности*, а не в виде одного поминовения (причитания, отпевания), может объяснить необходимость таких тяжелых собираний, каково собирание, совершенное и еще совершаемое русским народом, только внесение этого долга в мир, призвание всего мира к исполнению его может дать смысл существованию России, требовавшему величайшего самоотвержения и по положению,

и по климату, и по совершенной беззащитности для нападений со всех сторон... Но за то и исполнение этого долга будет эпохою не в истории лишь человечества, а в истории самой земной планеты, в истории всей вселенной.

Вот что такое Россия, по смыслу письма Достоевского. И это ответ не одного Достоевского, но и В.С.С.; если же под этими инициалами разумеется автор статьи «Что такое Россия», то, следовательно, на вопрос, поставленный им в 1897 году, он сам же дал ответ еще в 1878 году.

Нельзя не пожалеть, что Достоевский не успел при жизни обратиться с призывом к исполнению этого великого долга, долга воскрешения. И он, конечно, не успел лишь этого сделать, ибо признавать долг и ничего ради исполнения этого долга не делать для такого человека, как Достоевский, невозможно. И велика была бы радость в этом призыве, в этой благой вести для всех еще здоровых, неистощенных; а может быть, в ней же нашли бы исцеление и расслабленные современною *культурою*, выродившиеся, для которых теперь остается только буддизм, эта религия пресыщенных, вымирающих.

в) Самодержавие

В статье «Что такое Россия» заключается попытка разрешить вопрос, для чего нужно собирание, для чего нужно совокупление сил всех народов в одну силу; настоящая же статья пытается разрешить — как, каким путем может быть совершено собирание? Между прочим и Толстой в статье об искусстве говорит «*о братском единении людей*» и в осуществлении этого единения видит задачу *христианского искусства* [34]. Но говоря о *братском* единении, Толстой на самом деле никакого значения братству не придает, забывая, что люди вместе с тем и *сыны*, что братство основывается на отечестве, и только по отцам мы — братья, что братство без отечества непонятно и братское единение сынов может быть полным только в деле отеческом. Толстой об отцах не упоминает, и если не отрицает отцов, во всяком случае игнорирует их, на чем же основано его *братское* единение людей?

Толстой может сказать, что он признает братство не по отечеству, а по человечеству; в таком случае, чтобы понять значение братства по человечеству, надо определить, что такое человек? Прежде *человек* значило — *смертный*; но это определение не точно и даже не верно, в строгом смысле человек есть *сын* умерших отцов; т. е. он смерть знает не в себе, а лишь по предшествующим случаям, *смертный* есть индукция, а не дедукция. Если же человек есть сын умерших отцов, в таком случае мы опять возвращаемся к отечеству, и смерть в этом случае должна вести к объединению, но к объединению — *для чего*?

Если же человек есть существо словесное — в противоположность бессловесным, к каким относят животных — в таком случае объединение будет литературным, или говорящим, обществом. Но если такое объединение и назвать братством, то исключает ли оно вражду? Впрочем, для того, чтобы и это объединение было всемирным, нужно объединение в языке всех народов, и объединение в языке не искусственном, *как воляпюк*, а в языке естественном, т. е. праотеческом. Лингвистика — наука, изучающая все языки, другого приложения, кроме выработки общего языка для всех народов, и иметь не может; в настоящее время есть корнеслов языков арийского происхождения, будет, конечно, корнеслов и всех языков; изучение корней слов путем общеобязательного образования будет распространяться всюду; а изучение своего и иностранных языков будет вести к познанию того, что в них есть общего, родственного, праотеческого. В самой азбуке склады и слоги заменятся общими корнями и тем осмыслят их. Создаваемый, таким образом, общий язык, будет необходимо при-

ближаться к языку отеческому, который будет входить в употребление однако только по мере усвоения всеми людьми общего труда; таким же трудом может быть лишь дело отеческое. Итак, действительное объединение и в языке приводит к отечеству.

Если человек есть существо разумное, в таком случае объединение, или братство, будет ученым обществом; но если бы и возможно было всех соединить в познании и это объединение было бы всемирным, тем не менее вражды оно не исключало бы и было бы, очевидно, не братским; только сыновнее чувство, общее всем, дает знанию цель, т. е. объединяет людей в познании силы, умерщвляющей отцов, раскрывает их души, соединяет их во взаимознании и, делая братьями в самом глубочайшем смысле этого слова, ведет их к возвращению жизни умершим. Но это невозможно, скажет Толстой. Хотя мы, как и он, не знаем, почему это невозможно, однако утверждать, что воскрешение совершится, не будем; но то уже верно, что если все не соединимся в деле воскрешения, в деле несомненно братском, то братьями не будем; и если человек есть нравственное существо, то ему, чтобы остаться нравственным, нужно или возвратить жизнь умершим или же самому умереть, но пережить смерть отца, признав невозможность воскрешения, значит не быть сыном, не быть и братом, не быть, следовательно, существом нравственным. Поэтому-то для восстановления братского единения, для постепенного расширения и сохранения его в роде человеческом, а также и для руководства братским союзом сынов *умерших* отцов в общем деле отеческом, в деле, вызываемом утратами, требуется наместник, душеприказчик, *стоящий в отцов-место*, это и есть *самодержец*.

Самодержец, как стоящий в отцов-место, в венчании на царство получает от Бога-отцов, Бога Триединого, высшее освящение, делается орудием Божественной воли, чтобы руководить делом всех сынов человеческих, т. е. сынов всех умерших отцов, сынов, переживших своих отцов и даже повинных в их вытеснении, в их смерти, чтобы руководить их в деле отеческом, объединяя самих сынов в этом деле по образу Бога Триединого. Это освящение, или посвящение, самодержца на руководительство сынами в деле отеческом выражается не в исповедании лишь веры, а главным образом в *акакии*, этой самой существенной части коронационного акта, которая в настоящее время заменена, по словам Горского, поклонением коронующегося предкам в Архангельском соборе[35], почему и требуется, не оставляя поклонения предкам, восстановить *акакию*, как об этом будет сказано ниже.

Высшее назначение дает самодержавию православие, так как дело самодержавия не ограничивается лишь внешним и неполным умиротворением. Начало внешнему умиротворению было положено призывом князей; в этом призыве воинственных иностранцев, т. е. в самом начале русской истории, кроется и начало всеобщей воинской повинности. *Русская земля, как наследница Ирана, ничем не защищенная от набегов степных кочевников* — обитателей той громадной полосы степей, которая, начинаясь у Великого океана на Востоке, тянется чрез весь материк до Атлантического океана в Африке, *и терзаемая внутренними раздорами, вынуждена была призвать для своего спасения воинственных иностранцев*. В этом призыве нет, конечно, подвига, как смотрят на него иные, ибо такими подвижниками, которые умеют ссориться и не умеют без чужого посредства мириться, переполнены камеры всех мировых судей, но нет в нем, в этом призыве, как соединении и подчинении для великой цели, ничего и позорного. Первые городки и острожки, срубленные призванными князьями, положили начало тем сторожевым линиям, которые, подвигаясь на юг и юго-восток, охватывая степи и обращая кочевников в земледельцев, достигли в настоящее время до Атрека, Аму-Дарьи, Амура, Уссури!.. И таким образом был

совершен великий подвиг умиротворения значительной части степи, из которой ислам почерпал свою силу, и стали невозможными такие погромы, как произведенные Аттилами, Чингиз-ханами, Тимурами и проч. Если Париж мог безнаказанно оставить почитание Св. Женевьевы, спасительницы его от Аттилы, от гуннов, то этим он обязан тем самым, которых обозвал туранцами[36], так как именно прозванные этим именем обезоружили Туран, родину страшных орд, для которых война была условием существования.

Но, как сказано, дело самодержавия не ограничивается лишь внешним и, следовательно, неполным умиротворением; для умиротворения внутреннего было принято христианство, принятия которого пожелал и сам народ, инстинктивно, по-видимому, чувствовавший глубоко-скрытое всемирное родство; христианство было принято в его высшей византийской форме, в форме всемирного печалования, печалования о жертвах розни и гнета, т. е. о всех умерших и умирающих. Это печалование, однако, не так называемая мировая скорбь, ограничивающаяся одним лишь нытьем, всемирное печалование о гнете и розни, которое и есть православие, требует дела. Православие светской власти, как папизм, не имеет, потому и угнетать никого не может; но и к розни, которую, под именем свободы, обожает протестантизм, православие равнодушным не остается. Печалование о гнете и розни выражено в самом основном догмате христиан, в догмате о Пресв. Троице, который не догмат только, но и заповедь для людей не в отдельности, а в их совокупности. Признавая нераздельность и самое глубокое единство Божественных личностей, а вместе и их совершеннейшую самостоятельность, догмат Пресв. Троицы требует, чтобы и в роде человеческом при совершеннейшей самостоятельности лиц было и полное их единство; только достигнув многоединства, подобного Божественному Триединству, род человеческий будет носить в себе образ и подобие Божие; по одиночке же подобными Триединому Богу быть мы не можем, и каждый человек в отдельности, как бы ни старался он уверить себя в собственном достоинстве, может чувствовать лишь свою малость, свое ничтожество, свое полнейшее неподобие Богу. Таким образом христианство, или православие, требует такого общения или общества, обнимающего весь род человеческий, пред которым самые высокие идеалы социологии становятся не только низкими, но и нечистыми. Православие требует такого общества, которое не нуждалось бы ни в наказаниях, ни в надзоре, и по справедливости считает несовершеннолетними общества, которые нуждаются в дядьках, т. е. общества, в основе которых лежат начала юридические и экономические, ибо все юридическое и экономическое есть мерзость пред Триединым Богом и многоединым человеческим родом. К многоединству по образу Божественного Триединства самодержавие и ведет род человеческий. Сан Самодержца — свойства религиозного и нравственного и предназначен для постепенного устранения всего юридического, как безнравственного и антирелигиозного.

Что русское православие есть дело, осуществление, а не сень, не подобие, прообраз, не метафора, не внутреннее лишь и таинственное действие, это видно уже из первого вопроса, который предлагает миссионерам равноапостольный Владимир: «Какая ваша *заповедь*», а не *во что* вы веруете, — спрашивает он. (Впрочем, и слово «*вера*» значило в то время не мнение только, а *клятву*, обет исполнить дело; отсюда и «*вероломный*», т. е. нарушитель обета, клятвы.) В вопросе, заданном Владимиром, и начинает открываться значение самодержавия. Со стороны Владимира вопрос о заповеди не был только вопросом, ибо он и ответ дал не словом, а делом, хотя и личным только, и отрицательным. Приняв крещение, Владимир распустил свой гарем, перестал казнить даже разбойников и не раздавал только имущество, но и разыскивал нищету... Русский на-

род был крещен без оглашения, без научения, как крестят младенцев, он пошел к купели *по приказу князя*... Но какого князя?!..— который на самом себе, *на деле* показал, что такое христианство. Какой катехизис, какой аргумент может быть сильнее этого примера, спросим мы клеветников на русский народ, которые видят в нем бессмысленную толпу, клеветников на тот народ, для убеждения которого нужен был такой великий, нравственный аргумент, на тот народ, который в двух князьях-братьях, жертвах усобиц, канонизовал христианскую любовь и осудил раздор, предшествовавший самодержавию. Первый, от кого русская земля ведет самодержавие — Владимир Мономах, был чтителем именно этих двух братьев, Бориса и Глеба. Народ, способный к такому единодушию, которое созидает храмы в один день, народ, который можно вызвать даже на бунт, отнимая у него зараженных смертельным недугом, потому что он предпочитает жить и умирать вместе («умирать, так умирать вместе»,— думает он, что весьма неблагоразумно, конечно, но тем не менее высоконравственно),— для такого народа, у которого все делается сообща, помочами и толоками, и крещение возможно было только в общей купели, а не поодиночке, по мере научения отдельных лиц; для такого народа и способы лечения нужны не индивидуальные, а общие, поражающие болезнь в ее общем корне, заключающемся в слепой силе природы, он и лечиться, как и креститься, не хочет в одиночку.

Крещение без оглашения указывало на великую задачу самодержавия, как восприемника народа от общей купели. Самодержавие, как восприемничество, есть принятие на себя долга за воспринятый народ, долга, заключающегося в осуществлении чаемого (чаю воскресения мертвых), в осуществлении явном, действительном, вместо ветхозаветной сени, прообразования; т. е. восприемничество самодержцем народа заключается в том, что самодержавие приняло на себя долг, обязанность приготовить народ, сделать его способным к осуществлению на самом деле того, что при крещении, миропомазании и других таинствах совершается таинственно; поэтому самодержавие, как восприемничество, есть *возглавление*, тогда как папство, как непогрешимое, есть *обезглавление*: восприемничество, как выражение самодержавия, имеет целью *возглавление всех*, т. е. *всеобщее обязательное просвещение*, а не обезглавление, чтобы сделаться главою церкви. *Возглавление всех* означает обращение общества — по типу животного организма слепою силою созданного — в общество по образу и подобию Пресв. Троицы. Возглавление означает, что земным главою делается церковь; это не папо-цезаризм и не цезаро-папизм; самодержавная власть, в отца-место стоящая, *есть сила воспитывающая*, т. е. *ведущая к совершеннолетию*. Всеобщее обязательное образование есть христианская обязанность Царя-восприемника, заключающаяся в том, чтобы всех сделать достойными аттестата зрелости, свидетельствующего, что получившие его вышли из возраста шалостей и баловства (к *шалостям* в обширном, народном смысле причисляются и разбои, а *война* к *баловству*), вышли из возраста увлечения игрушками (мануфактурами всякого рода) и, как участники *общего великого дела*, не нуждаются ни в надзирателях, ни в гувернерах, ни в карцерах. Владимир был восприемником русского народа от *общей* купели и этим принял на себя и всех своих преемников долг всеобщего обязательного образования, которое в настоящее время должно быть необходимым дополнением всеобщей воинской повинности для того, чтобы постепенно превратить воинскую повинность из борьбы с себе подобными в объединение в труде познания слепой силы и обращения ее в управляемую разумом.

Вместе с принятием христианства русская церковь стала одною из епархий константинопольского патриархата, и сам великий князь, породнившийся при

этом с императорами, не мог не признавать некоторой зависимости от мирового города. Владимир I-й, равноапостольный, овладев Корсунем, мог предписать Византии условия мира, так как Корсунь имела тогда большее значение в отношении Константинополя, чем нынешний Севастополь, ибо до изобретения пороха, давшего возможность запереть проливы, обладателю Корсуня была открыта дорога к Царьграду. И императоры, вынужденные отдать в замужество за варвара, каким казался им Владимир, свою сестру, должны были дать своему свойственнику и соответствующий сан[37], как они давали всем варварским князьям и королям, и, конечно, сан гораздо выше патриция, который был дан Хлодвигу[38]. Теснимые Западом, узурпировавшим сан императора, начавшим отделяться от Востока и религиозно, императоры законные должны были искать опоры и союза Севера против Запада. Выражением этой необходимости и должен был служить титул и соответствующие инсигнии, или регалии*. В руках императора новый (быть может) цезарь должен был служить орудием для защиты или даже для низложения западных узурпаторов. Таким образом легенда о регалиях[39] имеет историческое основание, хотя она и приурочивается, с нарушением хронологии, с одной стороны, к Владимиру Мономаху, которого однако не отделяют, по-видимому, от первого Владимира, а с другой — к Константину Мономаху, при котором произошло разделение церквей и который был соименником первому равноапостольному императору.

Таким образом две великие обязанности лежат на самодержавии: всеобщая воинская повинность, которая уже совершила великое дело, и всеобщее обязательное образование, которое должно изменить войну в мир, слепую борьбу между разумными существами превратить в объединение для познания и обращения слепой силы природы в управляемую разумом. Для совершения *этого дела, для исполнения этого долга*, которому нужно принести в жертву и имущество и жизнь (т. е. к обязательному налогу должно присоединить добровольный, а интеллигенция кроме того к обязательной службе должна присоединить и добровольное учительство), какое значение могут иметь конституционные учреждения?! Какие права будут отстаивать выборные от народа, когда все заключается только в обязанностях?! При существовании обязательной и вместе образовательной службы, при существовании всеобщего *отеческого* дела злоупотребления сами собой окажутся невозможными. И что будет значить свобода, охранение коей конституция ставит своей задачей, если дело самодержавия заключается в объединении всех в труде познания слепой силы, т. е. в труде *познания*, освобождающего от голода, язвы и смерти? Не будет ли такая свобода освобождением от труда знания, правом оставаться в невежестве, пребывать в порабощении у силы умерщвляющей? Для интеллигенции это было бы и освобождением от учительства ради забавы и игры, а для народа — ограничением участия в этом всеобщем и священном деле восемью часами работы, ради 16-ти часового безделья, праздности. Словом, конституция будет противодействием благу, ограничением добра.

Вопрос о самодержавии и отрицании его, т. е. конституции, зависит от решения вопроса о долге и цели, для осуществления которых требуется объединение в труде. Имеем ли мы долг к тем, от которых получили жизнь и которых по роковой необходимости вытесняем из жизни, лишаем ее? Или же никакого долга, никакой обязанности в отношении к умершим, вернее к умерщвленным, на нас не лежит, и мы прямо и открыто можем признать за собою право на вы-

---

* Византийские летописцы по гордости умалчивают об этом, а следовательно, не знает этого и русский летописец, почерпавший свои сведения из греческих летописей.

2—436

теснение?! Вытеснение кажется правом, кажется законным, естественным, благодаря привлекательности всего того, что заключается в memento vivere, и это в особенности при кажущейся невозможности противодействовать смерти, или умерщвляющей силе. Благодаря кажущейся невозможности противостоять смерти memento vivere очень удачно борется с отвлеченным memento mori[40], или с бесплодным аскетизмом. Если же разоблачить vivere от всего, что в нем обманчивого, а отвлеченное mori заменить *умершими*, т. е. реальными фактами, из которых выведено mori, то под *живи* мы увидим *борись*, т. е. *умерщвляй*, а в «*помни смерть*» и еще более в «*помни умерщвленных*» мы увидим указание на долг, на обязанность, вызываемую раскаянием, на обязательность совокупного труда для восстановления жизни, для искупления греха; и тогда-то приобретет все свое значение самодержавие, значение не только великое, но и в высшей степени священное, как руководство этим совокупным трудом; тогда только будет оценена по достоинству и конституция, или отрицание самодержавия, отрицание, следовательно, совокупного труда ради права на жизнь врознь, в одиночку, ради соблазнов, заключащихся в memento vivere. Эти соблазны неизмеримо преувеличивают к тому же кажущуюся, вследствие нашей розни, невозможность борьбы с умерщвляющею силою; борьба эта, будучи и действительно невозможною и даже немыслимою для каждого в отдельности, как невозможно для каждого в отдельности быть образом и подобием Триединого Бога, при соблазнах жизни кажется невозможною даже для труда соединенного воедино всего рода человеческого.

Самодержавие есть долг к умершим всех живущих, а конституция есть право живущих, которые удержать, сохранить жизнь, однако, не в силах. Самодержавие есть общее дело, предметом которого служит жизнь всего рода человеческого, как выражение совершеннолетия; конституция же есть отрицание совершеннолетия и охранение, увековечение несовершеннолетия, признание забавы и игры целью жизни. Конституционная власть, или ограничение власти воспитывающей, т. е. ведущей к совершеннолетию, есть замена отцов выборными, наемниками, и означает увековечение несовершеннолетия, потому что всякий выбор попечителей, или опекунов, есть новое подтверждение избирателями своего несовершеннолетия. Конституция есть наказание вечными надзирателями, педелями, карцерами за отречение от отечества, от самодержавия, а потому она, конституция, и есть самый великий порок. Дело самодержавия есть дело священное, внехрамовая литургия, есть братотворение через усыновление (как дело восприемника в крещении и помазании) для исполнения долга душеприказчества, а душеприказчество и есть сущность самодержавия. Конституция означает изгнание доверия и добровольности, обращение стоящего в отца или праотца-место в наемника (конституционные монархи или президенты республик суть наемники, а liste civile[41] есть наемная плата конституционному государю), изгнание всего религиозного и нравственного. Самодержавие есть последняя гарантия, охрана родственного, патриархального, родового быта, который еще живет во всех семьях, ибо самодержавие по существу есть замена всего юридико-экономического нравственным, т. е. родственным; замена же самодержавия наемничеством, т. е. конституциею, будет означать изгнание родственного, замену его юридическим даже во всех семьях, т. е. везде и во всем, так как конституция по существу есть замена нравственного, родственного юридико-экономическим. Конституция — это эмансипация, освобождение личности, или обращение сынов человеческих в блудных сынов, замена жизни для прошедшего, имеющего и долженствующего иметь будущность, жизнью для настоящего, превозношение сынов пред отцами (прогресс), а вместе с тем и бесцельность существования. Признание себя *сынами* человеческими есть вместе

с тем признание на небе Бога всех умерших отцов, а на земле признание власти, стоящей в отцов (всех умерших, отцов) место. Власть эта защищает сынов человеческих от блудных сынов, променявших отцов на комфорт и роскошь. Для самодержавия, стоящего в отца или праотца-место, в словах пророка Малахии — «Не отец ли *един* всем нам? не Бог ли един созда нас!»[42] — нет вопроса, как нет вопроса и в задаче самодержавия, заключающейся, говоря словами того же пророка, в возвращении «сердец сынов к отцам и сердец отцов к сынам». Вопрос заключается лишь в знании, в отыскании тех средств, которыми могут быть возвращены к отцам забывшие свое сыновство и живущие — потому — в розни, или заменившие *сыновство* ничего определенного в себе не заключающим *гуманизмом*. Гуманизм, заменив божеское человеческим, заставлял забывать и прошедшее и будущее, призывал к memento vivere, т. е. к настоящему. Гуманизм первоначальный ограничивался еще деизмом; позднейший же, гуманизм на высшей своей ступени, не знает и этой границы, так как признал Бога лишь идеалом, т. е. своим произведением. Заменив выражение «*сынов человеческих*» (Господь Иисус Христос называет себя не *человеком*, а *сыном человеческим*), т. е. *сынов умерших отцов*, словом *человек*, в коем не видно ни родства, ни смертности, гуманизм употребляет это, ничего не говорящее, слово *то как предмет гордости*, ни на чем не основанной, этого гуманистического фарисейства, заключающегося в сознании собственного достоинства как основы безбожной этики, то как разрешение на все пороки, потому что они не чужды человеку. Отделив человека от Бога, гуманизм сближает его, а наконец и совсем отождествляет с животным. Самое величайшее зло заключается в том, что удалившиеся от отцов, блудные сыны, не только не видят зла в этом удалении, но и предпочитают братству и сыновству гражданство и эмансипацию, признавая именно в них, в эмансипации и гражданстве, благо. Но может ли быть благом то, что основано на недоверии и борьбе, как общество людей, удалившихся от отцов, общество не сынов и братьев, а граждан, отношения которых определяются не нравственными, а юридико-экономическими законами?! Зло заключается в слепой силе, обладающей нами и вооружающей нас друг против друга; иначе сказать, зло заключается в нашем незнании слепой силы и подчинении ей вместо управления ею.

Конституция, или право живущих, может бороться с самодержавием, или долгом к умершим, до тех лишь пор, пока самодержавие не стало еще всемирным, т. е. пока оно вынуждено защищать могилы отцов от непризнающих общего отечества (а следовательно и братства), и пока оно, самодержавие, не стало еще орудием Бога-отцов, не обратило еще природы в средство исполнения воли *Животворящей* Троицы. Конституция не в силах была бы бороться с самодержавием, или с отечеством, в отца-место, с самодержавием как выражением долга к умершим (душеприказчеством), даже и в том случае, если бы оказалось возможным приобрести бессмертие для живущих без воскрешения умерших, ибо это было бы нарушением, заменою злого закона, или злой правды, по которой последующее поглощает предыдущее для того, чтобы быть поглощенным и в свою очередь, злою неправдою, которая состояла бы в том, что поглотившее пользовалось бы бессмертием, жизнью, не возвращая жизни тем, от которых оно ее получило и которых затем поглотило; самодержавие же есть замена злой правды правдою благою, по которой поглотившее возвращает жизнь поглощенному, и только этим путем и себе приобретает бессмертие.

Если нет вражды вечной, а устранение вражды временной есть наша задача, то конституция как один из видов вражды имеет лишь временное значение,

и тем кратковременнее будет ее существование, чем скорее исчезнет предрассудок об ее будто бы полезности.

Самодержавие в первоначальном смысле есть диктатура, вызванная опасностью не от других себе подобных людей, а от силы слепой, всем без исключения грозящей смертью.

Самодержавие, т.е. власть в отца-место стоящая, явилась тотчас после смерти первого отца, соединив всех в единой воле, в едином желании, вызванном утратою, смертию; самодержавие было выражением веры в животворящую силу и неверием в окончательное торжество умерщвляющей силы, было вместе с тем и признанием обязанности (т.е. верою, или клятвою, обетом) быть орудием силы животворящей и пользоваться умерщвляющею силою, умерщвляющею по своей лишь слепоте, как средством оживления; сыны умерших отцов думали, или чаяли, видеть во всем, что вызывалось утратами, т.е. в голосе и слове (плач, причитания), во всяком действии и движении (совокупном) средство оживления; отсюда и долг душеприказчества.

Конституция в ее первоначальном виде есть произведение сынов, забывших отцов, произведение сынов блудных, или бродяг, непомнящих родства, избиравших из среды своей правителя не как отца, а как чужого, на условиях, которые могли бы ограждать их от возможных злоупотреблений властью со стороны их избранника. Очевидно, что во всех такого рода обществах, т.е. в обществах конституционных, республиканских, в обществах политического, гражданского и вообще юридического характера, утрачены смысл и цель объединения, власть лишена священного значения, она не занимает места умерших отцов и не желает быть орудием воли Бога-отцов.

Если задача человеческого рода есть дело, а не рассуждения и прения, которые тормозят лишь дело, то будущность принадлежит самодержавию, освящаемому православием, а не секуляризованным парламентам, отрешенным от всякого религиозно-нравственного начала. Самодержавие есть дело, подвиг, а конституция — игра во время безопасное, которая тотчас обращается в диктатуру, т.е. в нечто подобное самодержавию, как только наступает опасность. Были автократоры даже у греков и диктаторы у римлян, несмотря на завистливый и сварливый характер этих народов, нетерпевших и изгонявших от себя все, что было выше посредственности. Постоянство же и непрерывность самодержавия у какого-либо народа свидетельствует, что этот народ не знал безопасного, спокойного времени, что вся жизнь его была не исканием наслаждений, удовольствий, комфорта, а исполнением долга, подвигом. Таково было положение России, которое привело ее к самодержавию, и только самодержавие спасло Россию; отсутствие же самодержавия привело ее более чем к двухвековому игу, чуть не довело до совершенной гибели. Ту эпоху, которая привела было Россию к гибели, некоторые современные историки, смотря на нее издали, возвеличивают, называют федеративною, свободною; а живший в то время певец «*Слова о полку Игореве*», описывая мрачными красками тогдашнее настоящее и предвидя еще худшее будущее, восклицает: «О, стонать тебе, земля Русская!» И должны ли мы печалиться вместе с певцом «*Слова*» или же восхищаться с новыми историками теми порядками, которые привели к игу?!.. Стоявшее на постоянной страже царство, это поистине сторожевое государство, и дало возможность своим захребетникам, западным народам, предаваться конституционной игре.

Конституция не только игра, но и игра злая, борьба все более и более ожесточающаяся, так что конституционное государство само в себе носит разруше-

ние. И кто знает, не обратятся ли конституционные народы к России, если она сохранит самодержавие, с мольбою о спасении от них же самих. Но «подобает царствующему держати сие с великим опасением и к Богу обращением и не уповати на силу, на злато и богатство исчезновенное» (послание старца Филофея)[43].

Самодержавие есть всемирно-историческое и всемирно-географическое начало, конституциализм же есть только отрицание самодержавия и ничего положительного в себе не заключает. Конституциализм — явление местное, временное, сословное (дворянское, купеческое), а не всенародное; конституциализм есть произведение сословия интеллигентного, ученого, забывшего о своем происхождении, а следовательно, и о своем назначении, забывшего о цели существования; словом, конституция есть произведение не сынов, а граждан, т. е. сынов блудных. Самодержавие *предполагает* существование такого человека, который, «*будучи ответствен только пред Богом и своею совестью*», не нуждается для выполнения лежащего на нем долга в каком бы то ни было надзоре, ни в надзоре со стороны выборных от народа, ни в обличениях гласности; и обязанность самодержца состоит в том, чтобы всех, наконец, сделать подобными себе, т. е. ответственными лишь пред Богом и своею совестью, способными жить без надзора и неспособными к нарушению долга, неспособными и оставить долг без исполнения; следовательно, образцом для государства монархического может быть лишь полное совершеннолетие. Конституциализм же, не допуская возможности совершеннолетия, ограничивается лишь идеалами юридического и экономического свойства, ничего высокого в себе не заключающими и свойственными несовершеннолетним; но и в тех, как идеалах, видит нечто недостижимое. Самодержавие, напротив, носит в себе не идеалы, а единую цель, или проект постепенного освобождения от начал юридических и экономических, которые не устраняют, а лишь сдерживают борьбу между непризнающими родства, братства; в самодержавном государстве, переходящем от *обязательной* повинности, службы, к *добровольному* исполнению долга, борьба всех родов и видов заменятся общим, отеческим делом, делом всех сынов человеческих, обращающим их в братьев, таким делом, пред которым все возбуждающее ныне вражду, споры, тяжбы становится мелким и ничтожным. И потому самодержавие есть правило, закон, путь к совершеннолетию, а конституциализм, закрепляющий несовершеннолетие, узаконяющий борьбу, есть уклонение от этого поистине царственного пути, исключение из общего правила.

Правда, кроме Западной Европы, где господствует конституциализм, есть целая часть света, где господствует республиканизм; но нигде в такой степени и не сознается все несовершенство этого устройства, как именно в Америке, и не в Южной только, а и в Северной, правление которой может быть названо *какократиею*, так как лучшие из американцев не считают политику достойною их внимания и занятие ею оставляют худшим.

История есть изображение ряда попыток объединения, все более и более расширяющегося, объединения, долженствующего, наконец, сделаться всемирным. Изображение истории в виде ряда мировых монархий есть самое древнейшее, практическое, деловое, библейское, священное, народное; тогда как нынешнее деление истории на древнюю, среднюю, новую (на новую, отрекшуюся от родной ей, так называемой средней истории, и восстановившую чуждую — древнюю, которая является отрицанием объединения, собирания, упования, надежды, общего отеческого дела) есть недавнее, ученое, не деловое, а теоретическое, секуляризованное, не народное и только западное; это деление тех, которые требуют отречения от отцов (от преданий, традиций), не доверяют бра-

тьям (свидетельству других), желают верить только себе, знать лишь себя самих (cogito ergo sum); это деление приводит к скептицизму, критицизму и пессимизму.

Для нас нет истины ни в средней истории, ни в новой: в средней (т. е. в папизме) мы не можем признать исполнения воли Божией ни в крестовых походах, ни в замене их индульгенциями; нет для нас истины и в новой истории, которая есть торжество протестантизма, гуманизма, псевдоантичного язычества или же нового католицизма (иезуитского, неверующего). Отказ от индульгенций не есть, конечно, противление воле Божией, а воле лишь папской, но протестантизм, как и гуманизм, не есть и исполнение воли Божией, ибо, требуя свободы, всякого рода льгот, политических, религиозных, он хочет исполнения каждым своей лишь человеческой, личной воли; идеалом является minimum религии или даже полное отречение от нее, уменьшение податей, всякого рода повинностей. Средняя история — духовная, религиозная, новая — светская; в средней — господство отцов, в новой — бунт сынов. С Петра I наступает время и нам высказаться за средневековое или новое, за католицизм или протестантизм, или же отречься от них, примирить их. Но католицизм есть даже не приказ или повеление только, а приказ с угрозою проклятия, с насилием; протестантизм же не отказ лишь от исполнения приказа, а протест с обвинением в деспотизме, с восстанием против него; вот почему истина в печаловании... А между тем от Феофана Прокоповича до Л. Толстого, как самого крайнего протестанта, и от Стефана Яворского до Вл. Соловьева мы знали или католическое или протестантское и не хотели знать православия, которое и есть печалование о всякой розни, ибо рознь ведет к гибели, и православие все сделало для усиления самодержавия, т. е. для собирания, умиротворения, для объединения сынов в деле отеческом; в этом деле и найдут примирение средневековое и новое мировоззрения и деяния.

Признание Москвы 3-м Римом, не допускающее 4-го, есть также факт истории деловой, народной, священной, малопонятый славянофилами и ненавистный западникам, начиная с Юрия Крижанича, этого первого псевдославянофила, носившего лишь маску славянофильства [44]. Первым же и истинным славянофилом был старец Филофей, первый провозгласивший Москву 3-м Римом и тем определивший наше назначение во всемирной истории, наш долг, наше мировое, всемирное дело. Москва — 3-й Рим — это еще проект, ныне забытый, но тем не менее, хотя и невольно, еще осуществляемый.

Самодержавие есть хранитель нашего единства, не русского только или славянского, а вообще единства человеческого рода, ибо оно стоит в праотца-место. Как ни называйте этого предка — Адам или Ной, согласно с верующими, или же, согласно с неверующими, общим безымянным предком арийцев, семитов, финно-монголов и проч., где ни помещайте его, в Эдеме или на Памире (а Эдем и Памир отождествляют и благочестивый Ленорман [45] и нечестивый Ренан), во всяком случае самодержец будет наместником его, этого праотца. Как самодержец стоит в праотца-место, так и кремль 3-го Рима стоит в Памира или Эдема-место, каковыми и были Вавилон и другие столицы Востока. Если *исторически* возможно еще сомнение относительно Памира, как могилы (по народным сказаниям) или колыбели (как выражаются желающие забыть о смерти) предка, праотца, то *географически* и особенно *этнографически* Памир есть, несомненно, центр, кровля мира, и весь старый свет, по общепринятой ныне географической номенклатуре, должно называть Памирским

материком, как Западную Европу начинают называть Альпийским полуостровом, а Грецию можно назвать полуостровом Парнасским, причем *исторически* Альпийский полуостров есть восстановление, или возрождение Парнасского, несколько лишь в большем виде.

На обширном Памирском материке, обнимающем три части света, на материке самодержавия и объединения, небольшую часть самой малой из трех частей света занимает Западная Европа, полуостров розни, или конституции, отвоевавший для каждого живущего там незавидное право жить *только для себя* — право на рознь, на свободу, защита которой и составляет дело конституции. Но и в этой стране закоренелого не *добро*-, а *свое-волия*, начинает, по-видимому, сознаваться несостоятельность конституции, начинает проявляться уважение к самодержавию. Случай для проявления уважения к самодержавию был дан несколько лет тому назад смертью Монарха — хранителя мира. Если бы людям сороковых годов показать октябрьские номера даже либеральных иностранных газет 1894 года, в которых с такою глубокою скорбью говорилось об умиравшем, а затем умершем императоре, они (люди 40-х годов) не поверили бы глазам своим, так была велика ненависть к самодержавию в их время. Чем же вызвана такая необычайная перемена в мысли и чувстве, что сделано самодержавием столь великого, чтобы вызвать такое неслыханное сочувствие в его принципиальных противниках, что сделало оно в прошедшем, и что, по-видимому, предстоит ему сделать в будущем? Четырнадцатилетнее сохранение мира при таких обстоятельствах, когда нужно было каждый день и час ожидать войны (и какой войны, обширность и разрушительность которой даже представить невозможно при нынешнем вооружении и при возможности благодаря существующим путям сообщения вовлечь в войну и самых отдаленных), есть, конечно, великое дело, это великое дело и было совершено Александром III-м. Но еще более великое дело было совершено Александром II-м, положившим за него и душу свою. К сожалению, в этом деле, в деле *освобождения* крестьян, была допущена ошибка, благодаря тому, что оно было совершено в духе европейских начал, следовательно, в духе начал не христианских, и ошибка эта принадлежит не самодержавию, конечно, а именно уклонению от самодержавия, как бы некоторой даже измене ему, измене и православию... Не царю-мученику нужно приписать эту ошибку, а его прабабке[46], освободившей дворянство от обязательной службы Государю и Отечеству и тем не менее оставившей дворянству поместья, которые давались дворянам как жалованье, давались для службы. Народ же всегда стоял крепко за самодержавие и требовал для себя не *освобождения*, а *службы*, но службы *непосредственно* царю и отечеству, такой службы, которую несло дворянство до своего освобождения при Екатерине II-й. При таком изумительном и высоконравственном требовании не освобождения, а службы, не свободы, а рабства Богу, царю, от Бога поставленному и всем отцам народ оставался и в то время, когда вступил на престол царь-освободитель. Влияние Запада, выразившееся не столько даже в западниках, сколько в славянофилах, исказило народное требование службы в освобождение от нее, хотя сами обстоятельства того времени требовали чрезвычайной службы, ибо в это время союзники ислама, постоянного врага нашего, после одиннадцатимесячной осады завладели половиною священного Корсуня[47], который в угоду напитанному классическими преданиями Западу был назван Севастополем, именем, ничего не говорившим русскому народу. При таких обстоятельствах, чтобы достигнуть мира, нужно было не просить его, а напротив — сделать призыв к поголовному ополчению для защиты земли, потребовать присяги Государю и Отечеству ото всех и особенно — от крепостных

крестьян. Для большинства интеллигенции, чуждой исторической жизни русского народа, будет непонятно, конечно, значение этой присяги, а крестьяне никогда не сомневались, что как только они поцелуют крест и евангелие, так и барщине придет конец, и от службы помещикам они перейдут на службу Государю и Отечеству, оставаясь крепкими земле, прикрепленными к ней, перейдут вместе с землею, на которой сидят и которую обрабатывают для своих семей, чтобы быть способными к защите земли, чтобы быть «*конны и оружны*», как говорилось в старину *. Освобождение, связанное с призывом всех к защите отечества, с призывом к службе для этой защиты, в особенности если бы со всеобщей обязательной службой было соединено и всеобщее обязательное образование как необходимое условие службы плодотворной,— такое освобождение, даже не успев проявить *всей* силы своей, дало бы благовидный предлог лицемерным друзьям свободы (которые тотчас по заключении с нами мира поспешили на защиту рабства в Америке) к заключению мира, к почетному отступлению, и они сами поспешили бы воспользоваться этим предлогом без всякого обращения к ним с просьбою о мире. Поспешное же заключение мира после взятия Севастополя было ошибкою не политическою только, но и *бытовою*; торжество Запада выразилось не в низведении лишь России с той высоты, на которой она стояла до войны в политическом отношении, но и в восстании молодого против старого, сынов *против отцов*, т. е. в крайнем нравственном упадке, которым даже кичились, признавая в нем оживление, хотя это оживление было лишь мнимым после *действительного* застоя... Этот переворот и был констатирован, хотя и очень слабо, Тургеневым в «*Отцах и детях*», и конституция была бы только узаконением, воплощением вражды сынов к отцам, каковою она, конституция, и является на Западе, где даже на самой вершине общества *сын* стоял обыкновенно во главе оппозиции. Приверженцы самодержавия суть приверженцы вместе с тем мира и долга, а конституциалисты — любители права и вражды, ибо право без вражды не живет.

В «Русском обозрении» 1895 г. № 8-й, в статье «*О русском самодержавии*» указывается, что самодержавная форма правления *не хуже* других правлений, что существование и происхождение его объясняется *местными и временными* условиями и не особенно высокой степенью культурного развития населения [48]; статья же о «*Титуле*» (Рус⟨ский⟩ архив 1895 г., № 7-й) и настоящая статья имеют целью доказать, что самодержавие не только *не хуже*, а без сравнения лучше всех других форм правления, и лучше тем именно, что составляет единственное средство, есть единственный путь к достижению истинного назначения родом человеческим, к достижению Царствия Божия, т. е. такого общества людей, которое не нуждается ни в надзоре, ни в угрозах наказанием. В этих статьях доказывается, что самодержавие *всеобще* и *необходимо*, тогда как все другие формы правления представляют лишь исключения. Самодержавие необходимо и для наиболее культурных, т. е. для наиболее испорченных, и для этих последних оно необходимее даже, чем для находящихся на низшей степени культуры; и на

* Во время отечественной войны Александр I обещал дворянам, что уцелевшие от смерти защитники отечества, взятые из крепостных, после войны будут возвращены их помещикам; поэтому ополченцы в 1812 году, как остававшиеся крепостными, к присяге приводимы не были. Такое распоряжение вызвало бунт, между прочим, среди ополченцев Нижне-Ломовского уезда, Пензенской губ., которые требовали, *чтобы их привели к присяге*. За это они были сосланы в Сибирь. Война 1812 года была, можно сказать, торжеством рабства над бессодержательной свободой, зла над пустым благом, искаженного долга над совершенным отрицанием его. Александр I-й, перейдя Неман и Рейн, был истинным виновником высадки в Крыме бессодержательной свободы, лишающей жизнь смысла и цели, т. е. война 1813 и 1814 гг. была причиной войны, во время которой и вступил на престол Царь-Освободитель.

вопрос Соловьева — «Почему сам Богочеловек... явился в 8-м веке после основания вечного города, в пределах великого римского государства, среди культурного населения Галилеи и Иерусалима», дан ответ самим же Богочеловеком: «не здравии требуют врача, а болящии»[49], т. е. вырождающиеся, умирающие, или культурные. В статье «Русского обозрения» в видах оправдания, конечно, самодержавия приводится такая выписка из Хомякова: «Когда... русский народ общим советом избрал Михаила Романова своим наследственным государем (таково высокое происхождение императорской власти! *), народ вручил своему избраннику всю власть, какою облечен был сам во всех ее видах»[50]... Кто узнает в этих словах *славянофила, признающего православие, самодержавие и народность,*— в этих словах так ясна радость нашедшего и в своей истории что-то подобное западному; а между тем такое понимание призвания Михаила Федоровича противоречит и православию, и самодержавию, несогласно и с понятием русского народа, который не признает за собою права давать власть, а Богу приписывает это право... И народ *не выбрал*, а *принудил* Михаила Федоровчиа, несовершеннолетнего сына страдальца за русскую землю, бывшего во время избрания сына в плену у поляков[51], народ принудил Михаила Федоровича вступить на царство угрозою гнева Божия, и избранный принял это избрание с гневом и плачем, принял как тяжелую обязанность, и тем более тяжелую, что это избрание могло повредить его отцу, бывшему тогда, как уже сказано, в плену у поляков. Конечно, такое отношение к отцу для людей нашего времени непонятно; но во время избрания Михаила Федоровича на родителей не смотрели еще как на людей, которым пора убираться с дороги детей их... А вот какое понятие о самодержавии имел Ю. Самарин (друг Гагарина, перешедшего в католицизм); в своей статье «Чему должны мы научиться?»[52] он говорит: «Унизительный мир, окончивший Крымскую войну, *везде бы вызвал строгий запрос правительству и подал бы повод целому обществу искать на нем свое бесчестие*», везде, конечно, там, где общество считает себя невинным и всю вину слагает на правительство. Гордый славянофил, признающий самодержавие и говорящий конституционным языком, до того доводит свое поклонение Западу, что полагает, будто никакая сила не могла отвратить *исторически законного* исхода восточной войны. Другого исхода, по его мнению, быть не могло, и продолжение войны было бы безумным упорством... Но, искренно или неискренно, Европа объявляла войну рабовладельческой России; почему же Самарин и его собратья не предложили тогда же освобождение крестьян?!. Не царь, а само дворянство должно было бы предложить и себя в службу, признав, что именно освобождение его, дворянства, от службы и обращение крестьян на службу ему, дворянству, и было причиною «*исторически законного исхода войны*»... Таким образом на вопрос, поставленный Самариным в заглавии статьи, может быть один лишь ответ — *должно было научиться винить себя, а не других.*

Если бы не было допущено в деле освобождения крестьян вышеозначенной ошибки, то чрез призыв ко всеобщей обязательной повинности еще в 1855 году были бы освобождены и крестьяне, т. е. были бы совершены две реформы, которых и отделять одну от другой было не должно — освобождение крестьян и введение всеобще-обязательной воинской повинности; таким образом было бы совершено и возвращение к старине, к тому времени, когда и дворянство было служилым сословием. Справедливость требует однако заметить, что возможность призыва к службе всех во время вступления на престол царя-освободителя облегчалась тем, что не народ только требовал тогда службы, но

* Т. е. происхождение власти от народа, по Хомякову, выше происхождения ее от Бога.

и интеллигенция; все лучшее и особенно молодое в ней, требуя по недоразумению свободы, в сущности желало именно дела, службы и даже, можно сказать, *ига*, вследствие чего и делались орудием тех, которые указывали им дело, ведущее будто бы к свободе; благодаря такому настроению интеллигентной учащейся молодежи и образовалось в шестидесятых годах множество различных обществ, кружков, в которых была строгая дисциплина, подчиненность, не допускавшая никаких рассуждений. Требовалось, следовательно, не освобождение для того, чтобы было легче дышать, как это некоторые лицемерно или по недомыслию говорили тогда; дышать становилось невозможно именно вследствие отсутствия всякого дела, всякой обязанности, цели и смысла. Впрочем, вскоре наступила реакция; реакция против освобождения крестьян выразилась в «Войне и мире» Толстого, этой поэме, прославившей жизнь людей, никакого долга не знавших, никакой службы не несших и живших на средства, которые получались ими от поместий и крепостных, данных для службы, для выполнения долга, жизнь людей, которым не надо было трудиться даже для снискания себе пропитания. Таким реакционером Толстой остался и до сих пор, хотя и не сознавая этого. Можно сказать даже, что эта реакция против освобождения крестьян и ненависть к освободителям в Толстом росла и теперь дошла до отрицания всякой службы освободителям, т. е. до отрицания податей и всяких повинностей.

Хотя самодержавие в первоначальном смысле (т. е. в смысле обращения смертоносной силы в средство оживления) и утратилось, но в смысле духовном, особенно в смысле единства всего рода человеческого, оно еще сохранилось, что выражается не столько в признании Москвы 3-м Римом, сколько в утверждении «*а четвертому не быти*». Этим признается возможность объединения полного, окончательного, выражением чего и было императорство. Согласно с историческим значением императорского сана — все императоры должны составлять *одного*. Только в наше время, утратившее смысл исторической жизни, и возможно говорить о многих императорах *не как об одном*. Для нас уже непонятно значение этого *мы* в устах императора Востока или России — 3-го Рима; а между тем происхождение его относится, очевидно, к тому времени, когда сама необходимость заставляла иметь нескольких императоров, не нарушая однако *единства, которое составляло существенное свойство императорской власти*, так как с этою властью был связан мир всего тогдашнего мира. Это единство при множестве, конечно, фикция и даже нечто мистическое, как находят некоторые; но в настоящее время эта фикция должна и может стать действительностию, и в ней не будет уже ничего ни фиктивного, ни мистического, если будет признано, что против усиливающихся неурожаев необходимо принять радикальную меру, придав войскам всех государств значение естествоиспытательной силы. В виду такого значения войска и воинская повинность может быть расширяема до действительной всеобщности, так как эта повинность будет служить селу в *деле для всех необходимом*, в деле самой первой необходимости, находящейся ныне в полной зависимости от *случайности*, от каприза погоды... И это лишь первый шаг в осуществлении того, что заключается в многосодержательном понятии о самодержавии патриархальном, т. е. в понятии о самодержавии в его первоначальном смысле, когда к духовному присоединялось светское или не отделялось от него, причем знание было бы средством осуществления чаемого, т. е. средством превращения невидимого и ожидаемого в видимое и осязаемое. Но это понятие о самодержавии, по которому все были на службе, а царь был руководителем всех служилых (находящихся на службе), по которому все были призваны к одному делу, и царь вместе с народом был исполнителем дела Божия, царь и народ служили Богу, та-

кое понятие о самодержавии со времени Петра I-го и особенно Екатерины II-й под влиянием Запада, т. е. неверия в будущность, под влиянием признания человека существом жалким *, осужденным на кратковременное лишь существование, стало искажаться и превращаться в так называемый просвещенный, гуманный деспотизм, который в противоположность непросвещенному деспотизму восточных монархий, считающему народ рабом деспота, в противоположность и московскому требованию службы от всех, объявлял себя слугою народа и ставил своею целью не защиту могил, не заботу о мертвых, а заботу о живых, защиту жен и детей (постелей и колыбелей). Эта забота и выразилась, прежде всего, в освобождении, начиная с дворян, от обязательной службы, значения которой понять не хотели. А между тем это освобождение лишило жизнь цели и смысла и обрекало Россию, как и весь род человеческий, на несовершеннолетие, не временное, а вечное, безвыходное. Заботясь о благосостоянии живущих, просвещенный деспотизм приводит тем не менее к состоянию величайшей неудовлетворенности, тогда как самодержавие в истинном смысле есть путь к достижению цели, совершеннолетия, и не ставя своею целью благосостояния живущих, ведет их к несравненно большему благосостоянию, чем правительства, весь смысл свой поставляющие в достижении одного только благосостояния живущих. Самодержавие, как христианство, обещая блаженство лишь в будущем, может дать его уже в настоящем.

В самодержавии и конституции даются на выбор две будущности: в самодержавии дается замена юридического нравственным, которое тождественно родственному, с конституциею же необходимо связано изгнание всего родственного, т. е. нравственного, и замена его юридическим. Самодержавие ведет род человеческий к такому объединению, которое будет держаться не надзором, не страхом наказания, ведет к объединению, основанному на взаимознании, и на таком взаимознании, при котором соотношение внутреннего с наружным сделается ясным, наружность не будет обманчива, и душа не будет потемками, так как не будет и причин к скрытности и обману; такое объединение рода человеческого будет прямым приложением психологии, но психологии не индивидуалистической только, какова она ныне, а такой, когда все сделаются и познающими, и предметом знания, что и должно быть, когда знание станет достоянием всех разумных существ, т. е. всех людей.

Искажение же понятия о самодержавии, т. е. секуляризование, или превращение его из священного в светское, мирское, не внушающее никакого благоговения, цивилизование его, или превращение из высоконравственного, глубокородственного, в праотца-место стоящего, от Бога происшедшего, с началом человеческого рода связанного, в юридическое, политическое и гражданское, необходимо привело бы к полному отрицанию самодержавия и превращению его в конституцию, на стороне которой, должно заметить, и будет несомненно окончательная победа в борьбе ее с секуляризованною и цивилизованною монархиею, т. е. с монархиею, отрекшеюся от отцов ряди соблазнов настоящей жизни.

До полного отрицания самодержавия и разрыва его с православием не доставало лишь уничтожения чина венчания, для разрыва же нравственной связи с народом не доставало договорного начала, контракта самодержца с народом, т. е. именно конституции. Венчание на царство или коронационный акт

* Христианскую любовь нельзя отождествлять с жалостью; христианская любовь верит в великое назначение человека и имеет целью устранить самые причины людских бедствий, а не облегчать лишь страдания, которые признаются неизбежными. Любовь обращается в жалость только при отсутствии всякой веры и надежды; и это не христианство, не воскрешение, а буддизм, который видит избавление от бедствий жизни только в потере жизни, т. е. в нирване.

есть возведение самодержавия в священное, христианское, нравственное, словом, в родственное дело, есть, так сказать, религионизация самодержавия в эпоху всеобщей секуляризации, в эпоху возвращения к язычеству, когда все развенчивается, когда не иметь ничего святого считается верхом развития. А между тем именно из коронационного акта можно вывести определение православия и самодержавия, определение как их взаимного отношения, так и отношения их к народности. Все эти три начала — православие, самодержавие и народность — служат выражением патриотизма в самом высшем, священном, народном и в то же время в самом древнем его значении, в смысле любви ко всем отцам, выражением для которой должно и может быть лишь всеотеческое дело; и они, эти начала, совершенно чужды патриотизму в смысле гордости своими предками, каков патриотизм, понятый по-дворянски, по-рыцарски, как понимает его и вообще интеллигенция, разумеющая под отечеством совокупность граждан, а не сынов; чужды они, эти начала, и патриотизму, понятому по-купечески, как понимают его купцы, торговцы, отождествляющие отечество с богатством, в борьбе за которое не щадят жизни главным образом других, а иногда даже и своей.

К сожалению, и славянофилы, и западники имеют понятие о патриотизме одинаково весьма далекое от истинного, и с тою лишь разницею, что славянофилы хотят показать, будто они гордятся своими предками, а западники искренно презирают их; и, надо думать, что ни те, ни другие одинаково не примут отождествления православия, самодержавия и народности с патриотизмом в смысле любви к отцам. Славянофил Хомяков даже в пасхальной утрени не замечает отцов и их сынов, а видит лишь братьев, почему и говорит, будто «*слово братья всех слов земных дороже и святей*» [53]. Крайний же западник Толстой, обругав науку и искусство, обругал, наконец, и патриотизм, т. е. отцов и матерей. Смотря на патриотизм по-дворянски, воспитанный на грамоте о вольностях дворянских, Толстой называет патриотизм любовью, которая будто бы ненавидит, убивает?!. А между тем патриотизм в его истинном, священном значении не только не убивает, но оживляет, воскрешает.

Православие как печалование о розни и гнете, или небратстве, находит свой образец в безграничной любви и преданности Сына Божия и Духа Святого Богу Отцу, т. е. в основном догмате, а вместе и заповеди христианства, заповеди для людей, вернее — для сынов и дочерей человеческих в их совокупности, в общем отеческом деле, в деле воскрешения как высшем выражении любви. «Ты во Мне (Отец в Сыне) и Я в Тебе» (Сын в Отце), это — божественный патриотизм, как образец патриотизма земного, выраженного в словах: «*и тии в Нас едино будут*» [54]. Православие, которое и есть божественный патриотизм, дает освящение земному патриотизму, находящему свое выражение в самодержавии и народности. В приведенных словах первосвященнической молитвы и заключается молитва об осуществлении божественного патриотизма на земле чрез самодержавие, руководящее народ в деле объединения по образу Божественного Триединства. Самодержавие как стоящее в отцов место, как душеприказчество есть по существу патриотизм, что выражается и в слове «*Мы*», употребляемом самодержцем, ибо под этим «*Мы*» разумеется не один говорящий, но и все, вместо которых стоит Он. В этом «*Мы*» выражается, что он живет не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех, т. е. со всеми живущими для всех умерших и только в жизни всех живущих для всех умерших и возможно земное благополучие; это-то и есть то блаженство, которое христианство обещает только в будущем, а дает его и в настоящем. Получивший освящение самодержец как руководитель сынов и орудие Бога отцов осуществляет вместе с народом образец, данный в Божественном Триединстве,

ибо и сам народ заключает в себе уже все необходимое для такого осуществления, что им и выражено в самом названии себя славянами, т. е. не *славными*, как это следует по-дворянски, а славящими отцов своих, т. е. служащими им, как это должно по-крестьянски, по-сельски, по-деревенски, по понятиям народа, живущего у могил отцов, у праха предков. То же самое выражается и в названии арийцев, что значит не *достопочтенные*, а чтущие своих отцов, в противоположность не чтущим отцов, или нечестивым, безбожным, неземледельческим, лишенным отечества; для народов земледельческих, какими были арийцы, экспроприация есть вместе с тем и экспатриация. Почитание, поминовение отцов есть общая черта всех земледельческих народов и особенно народа русского. Почитание отцов выражается и в обычае брать с собою при переселении горсть земли с могил отцов, т. е. прах предков.

Самодержавие, именующее себя просвещенным деспотизмом и в венчании не нуждающееся, хочет, как и всякая конституция, жить не для мертвых, а для живых, не признает никакой обязанности к умершим, считая долг к ним предрассудком; такое самодержавие не считает себя и орудием воли Бога умерших отцов; напротив, видя в этом грубое суеверие, признает себя рабом *слепой*, чувственной силы, считая такую покорность слепой силе *разумною*, вменяя в добродетель уступки чувственным влечениям, и видит во всем этом, т. е. в борьбе за существование и в половом влечении, жизнь, а не начало смерти.

Ничем так не злоупотребляют, как словами *живой* — живые люди, живое дело, а также и словами *безжизненное, мертвое.* Так говорят: «не могилы нам нужны, а живые люди, чтобы вести живое, общее дело». Автору, усвоившему эту, ныне общеупотребительную фразу, извинительно, конечно, не знать, что самое живое на свете — война, которая оставляет так много могил. Автору думать, конечно, некогда, а потому, занимаясь рецензиями, он не знает, что и рецензия тем живее, чем больнее критик бьет автора, бьет, разумеется, лишь словами, которые не убивают, но лишь сокращают жизнь, т. е. тоже убивают, только медленно, как и всякая подобная непрямая война... Так что у цивилизованных народов нет, можно сказать, умерших, а только убитые; и всякая попытка уничтожить войну, не устранив причин борьбы, не только не принесет никакой пользы, а скорее будет вредна, потому что этим болезнь извне будет вогнана внутрь. Только тогда, когда силам, употребляемым ныне на борьбу, будет дан иной исход, когда они будут обращены на общее отеческое дело, только тогда война будет невозможна. Полемика, которая составляет душу журналистики и которая так оживляет журнал, конечно, не война; но она, по справедливому замечанию одного историка, заменила ту брань, которая в старину, когда не было журналистики, предшествовала непосредственно битве. Кратковременная брань, возбуждавшая ярость только в войсках, в настоящее время заменена журнальною или вообще литературною полемикою, которая подготовляет уже не битву, а войну, возбуждая ярость в *полноправных* гражданах, т. е. в гражданах, от которых зависит решение вопроса о войне и мире. Эти граждане, занимаясь не *общим* всем людям *делом*, т. е. *не делом* сынов умерших отцов, а лишь общественными, гражданскими делами, ведут борьбу и между собою, и не на бумаге лишь, но и на словах (в парламентах) и вне парламентов, в домах и вне их, в самых недрах семей, и это несравненно действительней в смысле возбуждения ярости, подготовляющей войну уже не внешнюю, а внутреннюю, которая всегда злее войны внешней. Всякий разговор оживляется, когда переходит в спор, а спор становится еще живее, когда спорящие начинают задевать друг друга за живое, т. е. когда причиняют боль друг другу, и если бы после такого спора оказался труп, то никто не скажет, что спор не был живым.

Чтобы оставить вражду, нужно прежде всего понять, к чему ведут нас *живые*, общественные, гражданские дела, нужно видеть плод этих дел, т. е. могилы. Только из *сознания* последствий своих *живых* дел, могил, из раскаяния и может родиться общее дело, которое, чтобы не остаться мнимым, мысленным, должно быть оживляющим. А вот и еще подобное вышеприведенному выражение: «Мы... принадлежим к *молодому* поколению, в руках которого *жизнь* и *будущность*. ... и с презрением внимаем *старческим* жалобам людей, которые любят *не живую* Русь, а *ветхий призрак* *, *вызванный ими из могилы*, и нечестиво преклоняются пред кумиром, созданным их праздным воображением». И это было сказано в сороковых годах профессором всеобщей истории [55], все дело которого состояло в ежегодном вызывании ветхих призраков из могил всего мира. Но профессор, очевидно, забывает, что и он сам, и все молодое поколение, *«в руках которого жизнь и будущность»*, также сойдет в могилу (и сошло уже большею частью), и тогда те, которые будут потом держать в своих руках *жизнь* и *будущность*, также с презрением осудят вызов из могил и людей сороковых годов. Такова та будущность, которую держало в своих руках молодое поколение 40-х годов. А где же жизнь, которая была будто бы в его руках, в его, следовательно, распоряжении?!.

Итак, в чем же состоит живое, общее дело: в умерщвлении ли живущих, что скрывается под memento vivere **, или же в оживлении мертвых, что должно бы заключаться в memento mori? Что же желать — конституции ли и просвещенного деспотизма, задача которых заключается лишь в заботе о живых, в доставлении только живым комфорта, хотя эти живые являются вытеснителями, конечно, невольными, вытеснителями по роковой лишь необходимости своих предшественников, умерших, или же желать самодержавия, стоящего для живущих в отца-место, самодержавия как восприемника всех рождающихся и душеприказчика всех умерших, руководящего всех живущих к исполнению долга душеприказчества?!. Теперь, когда уяснилось, что жить *не умерщвляя*, не возможно, когда под *жизнью* открылась *смерть*, когда жизнь как борьба оказалась медленным убийством, когда всякое последующее (дети) показало себя враждебным, вытесняющим *предыдущее* (отцов), довольствоваться напоминанием лишь о конце, о mori, уже нельзя, memento mori, т. е. помнить о своей лишь смерти, становится недостаточным, ибо каждый, прежде чем быть умерщвленным, был уже умерщвляющим, хотя и без намерения и даже вопреки намерению; при таких обстоятельствах становится необходимым помнить прежде всего об умерших, т. е. умерщвленных, и ни на минуту не терять из виду силы умерщвляющей, в которой желающие забыть о смерти видят лишь силу рождающую, т. е. природу, и восхищаются ею; при таких обстоятельствах нужно объединиться в труде познания умерщвляющей силы, дав неограниченную власть представителю всех умерших, самодержцу.

В венчании на царство выражается то благословение, та милость Божия, чрез которую коронуемый становится всем тем, что исчисляется в титуле, т. е. обязывается сохранить собранное и продолжать собирание, или умиротворение, и количественно, и качественно, благословляется, следовательно, на дело общее, отеческое, которое и есть внехрамовая литургия, заключающая в себе и восприемничество и душеприказчество.

---

* *Ветхим призраком*, желая тем оскорбить, профессор называет ту старую Русь, которая прав не знала и их не требовала, а зная и исполняя только долг, полагала жизнь в защите Европы от азиатских орд.

** В царстве животных нет сознания смертности, а потому животные безусловно отдаются чувственным влечениям и борьбе, в чем и заключается скотство и зверство, или полное осуществление memento vivere в пассивном (скотство) и активном (зверство) смысле.

Внехрамовая литургия есть *братотворение* (к которому относятся, как низшие ступени, и собирание и умиротворение), есть братотворение чрез усыновление, т. е. чрез крещение, миропомазание на дело отеческое, на исполнение каждым своей миссии, раскрываемой всеобщим обязательным воспитанием. Самую высшую степень миропомазания составляет помазание на царство, помазание на предводительство в деле отеческом для исполнения долга душеприказчества, долга к отцам и к Богу отцов, который заключается в том, чтобы все в разум истины пришли. Становясь в отца-место, царь, как преемник императоров 2-го Рима, делается защитником гроба 2-го Адама, а приняв титул памирского, сделается защитником могилы и 1-го Адама, станет *в праотца-место*. Помазание на царство есть не противодействие лишь поглощению последующим предыдущего (сынами отцов), а восстановление, т. е. воскрешение. Помазание на царство, в смысле дела воскрешения, *дает цель собиранию*. Самое приличное для коронации, или помазания на царство, время есть служба, начинающаяся в великую Субботу и оканчивающаяся в светлое Воскресение, т. е. литургия великой Субботы с вечерней, относящейся уже к Пасхе, так как прежде это именно время было назначено для вступления в христианство, т. е. для принятия крещения и миропомазания, высшая степень коего, т. е. миропомазания, и есть помазание на царство. На это именно время для совершения коронации указывает и обряд *акакии*, который, составляя необходимую часть венчания на царство, совершался в Византии и в день Пасхи, так как составлял необходимую часть пасхальной службы [56], ибо *акакия* указывает на самую сущность Пасхи и на то дело, руководительство которым принимает на себя в помазании на царство самодержец. У нас обряд *акакии* на Пасху был заменен тем, что по окончании заутрени государь со своею свитою шел из Успенского собора в Архангельский, прикладывался там к святым иконам и мощам и «*христосовался с родителями*», поклоняясь гробницам своих усопших предков. Соединение праздника коронации с праздником вокресения Христова, неразрывно связанного со всеобщим воскресением, имело бы великое значение для душеприказчика всех умерших. Милостивый манифест как необходимая принадлежность коронации имеет естественное место на пасхальной утрени после слова Златоуста [57], которое должно назвать амнистией.

Коронование есть освящение, даваемое занявшему место отцов; в короновании ему дается благодать для исполнения воли Бога отцов. В чем заключается эта воля Бога отцов, исполнение которой возлагается на коронуемого, и указывает обряд, или действо, «*акакии*», понятое не в философском смысле, по которому *акакия* есть лишь напоминание коронующемуся о собственной его смертности, тленности, чем было и поднесение мраморов для выбора на гробницу [58], а в смысле народном, неискусственном, в прямом значении праха отцов, который и содержала в себе *акакия*. Действо *акакии* состояло в том, что *акакия*, или шелковый платок с землею, которая есть «*знак земного нашего существа, имеющего востать*», возлагался на левую руку венчавшегося на царство, в правой руке которого был скипетр, увенчанный победным знамением креста; так что прямее было бы сказать, что царь одною рукою собрал прах отцов, а другою берет орудие победы над смертию, орудие оживления... В нынешнем чине венчания действо *акакии*, как сказано, оставлено или же, как говорит Горский, заменено хождением в Архангельский собор, на кладбище отцов для поклонения их праху [59]. Это поклонение гробам предков, как и акакия, не может быть напоминанием лишь о смертном конце,— пред поклоняющимся гробам предков восстают умершие, каждый со своим титулом; титулы же их указывают, что каждым из умерших сделано и что нужно еще сделать, что ими уже приобщено и что остается еще приобщить во исполнение воли *Бога отцов*

всех племен, вошедших в состав Русского Царства. Вдохновляемый всеми своими предшественниками, венчанный на царство начинает свою деятельность от имени всех их, предав себя, свой народ, всю жизнь свою и народа в волю Бога отцов не семитических лишь, но и арийских, туранских и других. Таково значение поклонения гробам предков; действо же акакии указывает на самое дело, для которого совершается объединение, на дело, в котором и заключается цель и которое состоит в том, чтобы царь, руководя всеми сынами умерших отцов, направлял их к обращению умерщвляющей силы *живой природы* в оживляющую, какою она и должна быть и будет, конечно, когда будет не слепою, когда будет руководима разумом. А потому, не оставляя поклонения праху предков, необходимо восстановить и действо акакии как существеннейшую часть чина венчания, ибо этим будет восстановлено и вышеозначенное первоначальное понятие о самодержавии как о предводительстве в деле обращения смертоносной силы в средство оживления силою знания, науки, которая должна стать общим достоянием *.

Помазанный на царство самодержец получает миссианское значение как в области знания, так и в области дела. Он делается инициатором (основоположником) нового знания, которое можно назвать философиею самодержавия, неотделимого от религии как самого древнейшего откровения. Знание говорящего «*мы*», неотделимое от дела, от религии, не может исходить от языческого оракула, требовавшего *познания самого себя*, т. е. указывавшего только на *знание* и на *себя*, забывшего о *деле* и *других* и скрывавшего под этим требованием себялюбие и самолюбие. Когда под гордым, которое только по привычке уже не кажется таким, «*познай самого себя*» увидим — *знай только себя самого*, тогда от гордости перейдем к смирению, к раскаянию в отчуждении себя от *всего* и от *всех*, т. е. от братий, от отцов, от Бога отцов... Царственное знание (философия самодержавия) исходит от христианского «покайтесь» (в розни), «приблизилось бо Царствие небесное» [61]; начинается, следовательно, отрицанием отчуждения людей друг от друга, т. е. признанием братства, отрицанием измены отцам, т. е. признанием себя сынами всех отцов, отрицанием отчуждения от Бога отцов, т. е. признанием себя орудием Бога отцов; словом, «*познай себя*» обращается в — *познайте в себе отцов, в отцах себя и во всех Бога*, в котором Сын в Отце и Отец в Сыне, и тогда не будете блудными сынами, т. е. не будет уже истории, какова она ныне есть, история не будет фактом, совершающимся бессознательно, история будет исполнением проекта, заключающегося в уподоблении рода человеческого Божественному Триединству, это будет история не как факт, а как проект, которую, т. е. историю, человеческий род будет *сам* делать, история активная как выражение совокупной воли.

Только при отделении от братий и забвении отцов становится возможным незаконный вопрос о происхождении веры в Бога отцов; раскаяние же в отчуждении от братьев, в забвении отцов обращает вопрос о происхождении веры в Бога отцов в вопрос о происхождении *неверия*, зависящего от *измены отцам* и *неверности братьям*, причем последняя — неверность братьям — есть прямое

* Есть, можно сказать, две акакии — императорская и крестьянская, одна другую поясняющие; крестьянская акакия выражается в обычае брать с собою при переселении горсть земли с могил отцов, т. е. прах предков. (Из земли взят и в землю отыдеши, т. е. в прах обратишься — это ветхий завет; земля, или прах, который имеет востати,— это новый завет). Императорская акакия — двойная: постоянная — в Державе, употребляемой во всяких торжественных случаях, и другая — временная, употребляемая во время коронации. В «Державу»,— в которой помещалась земля, как прах отцов разных стран,— земля эта помещалась по мере присоединения к Римской империи новых стран, так что Рим, завоевывая какую-либо страну, брал у нее статуи богов (как у нас брались иконостасы), а вместе и прах отцов. Из статуй богов созидался пантеон, а прах отцов составлял Державу; так что Рим управлял миром от имени богов и от имени отцов (предков) [60].

следствие первой, т. е. измены отцам. Христианство как вера в Триединого Бога есть обожествление неотделимости отцов от Бога, а вместе и неслиянности их с Богом, и потому самодержавие, стоящее в отцов-место и признающее себя орудием Бога отцов, есть истинно-христианское учреждение, и оно не может признать ни *пантеизма*, в котором заключается учение о слиянии отцов с Богом, учение, обращающее отцов лишь в модусы, ни *деизма*, в котором заключается учение об отделении отцов от Бога, не может допустить и *протестантизма*, которым начинается отрицание религии, сомнение в самом Триединстве, и тем менее самодержавие может допустить *атеизм*, который есть венец отрицания религии; по существу же атеизм не отрицание Бога, а признание за Бога слепой силы и вместе — признание своего вечного этой силе рабства. Истинная религия, религия самодержавия, есть не *идеолатрия*, т. е. не обожествление *мысли* только и отрицание дела, но и не *идололатрия*, т. е. не обожествление слепой силы, не преклонение перед нею и всякого рода вещами рукотворными и нерукотворными... С самодержавием начинается переход от знания к делу; в деле же воссоединяются три неестественно отделенные знания: теология, психология и космология, ибо отделение теологии от психологии есть отделение Бога от отцов и сынов, отделение психологии от космологии есть отделение души от тела или отрицание регуляции, т. е. управления слепой силы разумом, но разумом не отвлеченным, а сыновним; при отрицании регуляции мир становится или остается неразумною и бездушною силою, а психология — бессильным разумом и чувством. Регуляция — взамен нынешней эксплуатации и утилизации, приводящих к истощению и разрушению,— есть только направление, которому теология дает цель, психология — содержание, а космология — средство. Регуляция, психология — содержание, а космология — средство. Регуляция и есть общее дело, дело братское сынов, исполняемое ради отцов, смерть которых скрывает наше сходство, наше сродство и является первою причиною небратства. Таким образом самодержец становится инициатором в вопросе о причинах небратства и о средствах восстановления братства, родства, в вопросе о том, как все люди могут в разум истины прийти; самодержцу принадлежит почин в переходе науки от знания причин *вообще* к знанию причин *небратства*, к науке плодотворной, к науке, переходящей к делу, к науке, которая не может ограничиваться знанием, отвечающим лишь на вопрос «*почему сущее существует*», а желает знать, *почему живущее умирает*, не может ограничиваться лишь *знанием зла и добра*, а считает долгом искоренение *первого* и водворение *второго*; словом, самодержец становится инициатором в переходе науки от нынешнего ее отвлеченного, бездушного состояния, в науку братскую, сыновнюю, отеческую, и только в такой науке, в таком знании и может быть участником самодержец.

Как инициатор в деле братском и отеческом самодержец является предводителем, императором в борьбе с разъединяющим пространством — первым условием чуждости, неродственности. Главнокомандующим всенародного ополчения в этой истинно-христианской борьбе или войне, уничтожающей разобщение, открывающей для тесно (плотно) населенных мест исход в малонаселенные, исход, не прерывающий однако связей переселенцев со старою родиной, с могилами отцов и предупреждающий развитие безземелья и нищеты,— может быть только самодержец. Важнейшим делом в этой борьбе является построение сибирской дороги, дороги от незамерзающего полярного порта на Варангер-фиорде (Порт-Александровск) до подтропического порта на Квантунском полуострове (Порт-Артур) с портом и в центре этой дороги, в Красноярске, на многоводном, доступном для морских кораблей Енисее [62]. Своевременная постройка этой дороги не допустила бы войны между Китаем

3—436

и Япониею[63]; наша дорога, дойдя до Кореи, стала бы между двумя врагами и предупредила бы их столкновение. (При существовании этой дороги не могла бы разыграться и та драма, которая разыгралась в прошлом 1900 году в Манчжурии[64].) Но и не одно стратегическое значение будет иметь эта дорога; мы можем возлагать на нее надежды в видах умиротворения non solum armis[65]. Эта дорога, соединяя Запад, приносящий дождевосные ветры, с Востоком, источником засухи, иссушающих ветров, должна стать в основу метеорической регуляции. Метеорическая же регуляция, предупреждающая засухи и ливни, распределяющая согласно местным нуждам влагу и тепло, и будет тем делом — началом дела, для которого необходимо соединение сил не только всей России, но и всей земли, для которого требуется приложение воинской повинности. Пролегающая чрез весь материк дорога, разветвляясь, должна, наконец, соединить все, даже самые малые населенные места, с общим центром для того, чтобы соединение (совокупление) сил стало возможным и даже легким, чтобы стала возможною мобилизация для регуляции.

Борьба с разъединяющим пространством, борьба с разъединением и препятствием к соединению есть первый шаг в борьбе *с всепоглощающим временем*, а потому самодержец как душеприказчик всех поглощенных необходимо является предводителем как археологов-историков, так и натуралистов-астрономов, понимая астрономию как совокупность всех естественных наук, как их самую простую, естественную форму. Вступление самодержца в предводительство (а не в председательство) учеными делается новою эпохою, эрою, великим переворотом в науке, благодаря которому два класса ученых соединятся, и не в знании только, а в одном общем деле: археологи будут тогда заниматься не изучением лишь останков отжившего, разрушенного, а натуралисты — не изучением лишь умерщвляющей, разрушающей силы, тогда все эти ученые с царем во главе и вместе с народом, или даже со всеми народами, будут иметь своим делом регуляцию (управление) текущего для восстановления протекшего (отцов), обращение смертоносной силы в живоносную; наука в руках самодержавия будет средством братотворения чрез исполнение сынами долга к отцам. Самодержавие может приобрети полное, истинное знание народа, только приняв под свое непосредственное руководство два, соединенные в один съезда, постепенно в разных местах собирающиеся и обходящие всю Россию, начиная от центра, два съезда, в которых совмещены все отрасли знания: съезд историко-археологической, в котором соединяются знания о человеке, знание протекшего и текущего — в религиозном, светском, гражданском и военном отношениях, и съезд естествоиспытателей и врачей, т. е. изучение продовольственно-санитарного вопроса. Приняв под свое руководство этих испытателей жизни человеческой и жизни природы, самодержавие получит возможность *проверки* знания официального знанием добровольным, знанием наиболее беспристрастным и избавится от необходимости прибегать к гласности (газетной или журнальной), к гласу народа в лице мнимых его представителей, который также не беспристрастен, пока весь народ не станет орудием знания, как и орудием веры в деле Божием. Вопрос о самодержавии и конституции разрешается самим знанием в пользу первого, ибо конституция сама есть *один из неистинных способов знания*, даже, может быть, более неистинный, чем знание официальное, способ — худший самой гласности, которая также ни в каком случае не может быть истиною, и будучи ничтожна, как сплетня, становится страшною, когда достигает громадных размеров. Конституция, рассматриваемая как способ знания, должна быть отнесена к самым некомпетентным, ибо она мнимым представителям народным дает право решать дела, о которых они, не будучи специалистами, не имеют надлежащего понятия; т. е. конститу-

ция невежеству дает власть над знанием и умом. Глупость, сказал где-то Герцен, есть сила; но он не добавил, что конституция развязывает руки этой силе, дает ей власть. Что конституция не друг, а враг науки, видно уже из того, что в самодержавной России писатели обязаны вносить одиннадцать экземпляров в общественные библиотеки, тогда как в конституционной Франции только два экземпляра. Нужно послушать прения, поднявшиеся в парламенте по вопросу об основании новой астрономической обсерватории, чтобы судить о благосклонности представителей и защитников личной наживы к науке. Противники занятия Туниса упрекали министерство, что ему Тунис нужен для того, чтобы произвести раскопки на месте Карфагена; что же может быть ненужнее, бесполезнее этого?!.. Если самодержавие ведет к расширению области мира и знания, то конституция покровительствует расширению рынка, ради чего не останавливается и перед войнами; и чем более невежество (рабочие) будут приобретать голосов в палатах, тем более будет сокращаться область ведения; астрономия и археология с историей первые подвергнутся изгнанию. Самодержавие ставит знание прежде всего вне интересов земных, выше области себялюбия и самолюбия, а потому знание, не искаженное страстями, становится беспристрастным. Из всех способов знания самодержавною властью народа, каковы *официальное*, или бюрократическое, *конституционное*, в котором представительство закрывает собою народ так же, как в первом способе чиновничество, *журнальное*, лживость которого стала общепризнанною истиною,— выше всех стоит *знание*, или *наука*, т. е. познание чрез особое сословие, которое истину сделало своим предметом, своею целью и которое имеет свои соборы, или съезды. Но и наука как вывод из наблюдений и кабинетных опытов, сделанных *кой-где, кой-когда* и *кой-кем*, не может быть признана истиною; а для того, чтобы знание стало выводом из наблюдений, производимых всеми, везде и постоянно, нужна власть, которая просвещение, т. е. введение всех в область знания, сделала бы обязательным; тогда и опыты из кабинетных сделались бы естественными, т. е. регуляциею силами природы. Иначе сказать, для науки, чтобы ей знать истину, или быть истиной, нужна самодержавная власть, а для самодержавной власти нужно знание истины, нужна наука.

Самодержавие, обращая науку в свое орудие, делает науку *выводом из непрерывных наблюдений, объемлющих всю землю*; для проверки же этого вывода земная планета превращается усилиями всех людей, объединенных самодержавием, в предмет опыта, опыт же станет делом управления ходом земли, делом управления тех, которые связаны с нею — с этою планетою, с ее ходом, жизнью и смертью; т. е. земля сделается светилом, движимым не слепою силою, а разумною волею как выражением божественного промысла. Нужно *править* временным, чтобы быть невременным... Таково значение *державы*, изображаемой земным шаром, увенчанным крестом, как скипетр, тоже увенчанный крестом, есть жезл оживления; а титул, наименование (слово) требует от носящего титул осуществления его в действительности, т. е. титул есть задача носящего титул. В теснейшей связи с расширением *царства мира* находится расширение *царства знания*, знания земли (география), народа (этнография) и жизни (история). В статье Соловьева «О смысле войны» (приложение к «Ниве», 1895 г. № 7-й)[66] говорится о расширении *царства мира* и умалчивается о расширении *царства знания*, а между тем царство мира обусловливается царством знания; Соловьев открыл смысл войны, но не открыл смысла мира. Наиболее полным, наиболее живым выражением *титула*, заключающего в себе этнографию, географию и историю, были бы съезды людей, занимающихся познанием земли, народов и их жизни, последовательно открываемые во всех областях, исчисляемых в титуле.

Трудная задача самодержавия, его святая обязанность заключается в том, чтобы, освободив науку от рабства купцам и фабрикантам, сделать ее орудием религии. Наука, находясь под игом фабрикантов и купцов, должна доказывать, что нет другого блага кроме того, которое производится на фабриках: для процветания фабрик, производящих земные блага, нужно отрицание блага небесного. Трудность при освобождении науки от ига купцов и фабрикантов будет заключаться в том, что сами служители науки несут это иго весьма охотно и очень дорожат возможностью быть советниками и сотрудниками коммерции, мануфактуры и крупной агрикультуры, потому-то восприемник народа от общей купели и душеприказчик должен встретить наибольшее противодействие со стороны самих же ученых при освобождении науки от городского ига, которое не допускает к переходу от несовершеннолетия к совершеннолетию, к переходу от опытов, в кабинетах производимых, к опытам в природе совершаемым, от опытов в малом виде к опытам в натуральную величину, от искусственных к естественным, к переходу от мысли к делу, к обращению *слепой силы* в *волю человеческую*, которая и станет орудием божественного промысла. Для того, чтобы вся природа стала предметом дела, нужно, чтобы род человеческий стал единым деятелем. Разум, или наука, находится еще в детском, или вернее — в эмбриональном состоянии, т. е. он, разум, не собрался еще воедино, еще не владеет своими членами и даже не имеет их. Задача самодержавия состоит в том, чтобы помогать рождению науки, переходу ее от сословного состояния ко всеобщему, к действию во внешнем мире.

В настоящее время, когда для самодержавия нужен новый способ знания, в это время для науки наступил кризис. Наука, говорят мнимые ее защитники, стараясь оправдать несостоятельность науки относительно истинного блага, наука, говорят, не давала обещаний. Действительно, наука, составлявшая одно с философиею, не только не давала обещаний, но и отрицала обетования религии; теперь же, когда наука совершенно отделена от философии, философия, лишившись рук, пала, а наука, потеряв голову, все более и более распадается. Научная же философия есть не голова, а хвост; отвергая цель, она сама осудила себя, сама обрекла себя на зависимое положение.

В заключение должно опять обратиться к *титулу*, который содержит в себе или должен содержать все определения самодержавия. Смысл титула не исчерпывается собиранием, ибо собирание всех живущих в единую силу должно иметь цель. По мере приближения собирания, или объединения, к действительной всемирности, когда заповедь «*шедше научите вся языки*, крестяще их во имя Отца, и Сына и Св. Духа», будет исполнена, тогда не может не открыться и истинная цель объединения, предуказанная уже в словах «*и врата ада не одолеют ее*»[67], т. е. не одолеет смерть...

Титул царский — по мере присоединения к соединенным уже силам новых областей живущих — расширяется по пространству; с областями же живущих принимаются самодержавием под свою охрану и защиту и забытые царства умерших, кладбища вскрываются и имена исчезнувших царств присоединяются к царскому титулу. Вместе с этим на самодержавии, *в качестве восприемника*, в единении с отцами духовными и народными толпами, способными созидать обыденные храмы всеобщею помочью, *лежит долг, с одной стороны*, созидать повсеместно школы-храмы, посвященные Пресв. Троице как образцу единодушия и согласия, *а с другой* — присоединять к этим храмам-школам школы-музеи, не ограничивающиеся только хранением останков отжившего, но и присоединяющие к хранению наблюдение и регуляцию текущего (природы) для восстановления и оживления протекшего, принуждая и интеллигентную толпу, распущенную, развращенную современным воспитанием, неспо-

собную к единству,— принуждая и эту толпу к познанию и учительству в школах-музеях...* Этими учреждениями в *собранное* будет вноситься действительное умиротворение, это и будет объединением в труде познания слепой силы природы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в труде обращения ее в оживляющую (регуляция); и по мере расширения регуляции, по мере устранения метеорических и других погромов титул царский будет обогащаться новыми наименованиями, из хода регуляции, а не из торжества над другими народами почерпнутыми. Это и есть наступающая история, история как проект, в учении Живоначальной Троицы открываемый...

Вообще всю задачу, все дело самодержавия можно определить обращением *истории как факт*, как событие, как действия и движения без общего плана совершаемые, *в историю как проект*, как одно планомерное действие рода человеческого. История как факт — это то, что мы делаем и делали, следуя естественным влечениям, или то, что делает слепая сила природы в нас и чрез нас. История является движениями и действиями без плана именно благодаря бессознательному или даже и сознательному подчинению человека слепой силе, выражающемуся в розни и борьбе или в порабощении и насилии. Движения и действия, без плана совершаемые, выражаются блужданиями в мысли (философия) и на самом деле (ереси, секты, реформация, революции) — в блужданиях, закрепляемых различными конституциями, в виде большей или меньшей свободы мысли и свободы действия. Поэтому история как факт становится взаимным истреблением — или явным, открытым, как в эпохи варварства, или же скрытым, как цивилизация нашего времени. Такое истребление есть противление воле Божией со стороны человека, противление, выражающееся в отделении, в отчуждении сынов (младшего поколения) от отцов (от старшего поколения), в отчуждении по мысли и воле; причем сыновняя мысль становится антитезою мысли отцовской. Но это истребление есть вместе и попущение со стороны Бога в видах гевристического воспитания собственным опытом и трудом. Кажущаяся при этом свобода действия — вовсе не свобода, а подчинение слепой силе, благодаря которому общество складывается в форму организма, причем большинство обезглавливается; в форму организма, в форму, свойственную всей животной природе, общество складывается, следовательно, не сознательно, а следуя слепым влечениям и под влиянием борьбы. Это складывание путем борьбы в такое подчинение и есть эволюция, которая ни в каком случае не может быть названа планомерным действием. Самодержавие же есть постепенное ограничение взаимного истребления путем собирания, и пока собирание не достигло полноты, пока оно не стало умиротворением, оно вынуждено защищаться от непризнающих общего отечества и не может трудиться вместе со всеми в деле замены истребления действительным возвращением отнятого, т. е. жизни.

История как проект, история, которую род человеческий будет сам делать, предначертана в догмате Пресв. Троицы, понимаемом как заповедь для всех сынов и дочерей человеческих. Согласно с этою заповедью сыны и дочери, *пользуясь знанием природы*, направляемым безграничною любовью к умершим родителям, возвращают жизнь последним, а *самим себе*, объединенным в общем деле, в братстве, приобретают уже не *долгоденствие*, а *бессмертие*. История как проект есть само христианство, т. е. все языки, собранные и наученные

* О школах-храмах и школах-музеях смотри: 1) Предисловие к сказанию о построении обыденного храма в Вологде (Чтен. в Импер. общ. ист. и древн. Росс. 1893 г., т. 166-й); 2) Вопрос о Каразинской метеорологической станции в Москве, или Центральный музей, как образец местных музеев-школ; 3) К вопросу о памятнике В. Н. Каразину («Наука и жизнь», 1893 г., № 44, и 1894 г., № 15—16) [68].

во имя Триединого Бога — само христианство, переходящее от мысли к делу, от оправдания лишь, или таинственного искупления, к спасению явному, или воскрешению. Самодержец и помазывается для осуществления проекта, во Святой Троице заповеданного.

Такое, как оно здесь изложено, понимание Символа Веры русского патриотизма, выраженного в словах — *православие, самодержавие* и *народность* — может ли оно служить новым «*словом и делом*», т. е. доносом, спросим мы кн. Трубецкого, автора статьи «Противоречия культуры» («Вестн⟨ик⟩. Евр⟨опы⟩.», 1894 г., август, № 8-й)[69]. И пусть кн. Трубецкой, не признающий всеобъемлемости этой формулы (стр. 515-я «Прот⟨иворечий⟩. культуры»), укажет на то, что не входило бы в нее в положительном или отрицательном смысле?!.

То, что дается православием и осуществляется самодержавием чрез все народы в их совокупности, есть не *мысль* только всеобъемлющая, а *дело*, для коего пределом может быть лишь беспредельность. Тут не одно только настоящее, не одно живущее, действующее, но и все прошедшее, умершее как предмет действия, как великое будущее... И что могут значить все эти пошлости, как интересы демократии, национальной независимости, политической свободы, культурного прогресса (стр. 515-я «Прот⟨иворечий⟩ культуры»), которые могут будто бы объединить, пред всеобщим соединением в святейшем и величайшем деле, которое только по предрассудку, по рутине, по отсталости могут отвергать и которое исключает и политический, и национальный гнет. В том и ошибка славянофилов, что они формуле этой (православие, самодержавие и народность) не умели или не хотели дать всеобщего значения, что они мечтали о такой культуре, т. е. вырождении, или вымирании (культура — по существу вырождение и вымирание), которая может быть будто бы не гнилою. Ошибка славянофилов заключалась, наконец, и в том, что они не умели отличить политического от нравственного. Если православие есть выражение этики, а самодержавие, как думают славянофилы, политики, то последнее должно быть отвергнуто, насколько оно есть политика. И в чем состоит в таком случае народность, для которой эти противоречия (православие и самодержавие) служат выражением? Православие будет печалованием, сокрушением о неродственности (т. е. о политике), пока самодержавие не сделается истинным выражением власти, стоящей в отца-место, а такое православное самодержавие и есть выражение народа, сохранившего родовой быт. Православие будет печалованием, пока самодержавие будет политическим, народ же — не сынами умерших отцов, а гражданством, так как политическое и гражданское тождественно юридическому, которое и славянофилы заменяют этическим, оставляя в то же время и даже прославляя политическое, гражданственность, цивилизацию, как будто все это не заключается в юридическом.

СТАТЬИ РЕЛИГИОЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ

ВЕРА, ДЕЛО И МОЛИТВА

Верность Богу всех отцов, Богу Адама и всех праотцев, есть истинная религия; все прочие — измены Богу и своему праотцу.

Вера живая, в деле выражающаяся, по апостолу Иакову, как и осуществление (делом, конечно!) чаемого, по апостолу Павлу, и, наконец, вера как обет, как клятва исполнять волю Бога отцов, то есть *вера народная, православная*,— совершенно тождественны.

Только у ученых вера отделяется от дела, становится представлением.

Верность Богу отцов и друг другу есть выражение веры, неотделимой от любви, то есть, от дела, от служения Богу-Отцу, Богу отцов.

Вера без дела мертва, непроизводительна, не создает Царствия Божия. Вера без молитвы холодна, бездушна, не чувствует нужды в Царствии Божием.

Необходима вера, необходимо дело, необходима и молитва.

Вера неученых, вера народная выражается во-первых, в молитве, во-вторых в заповеди и в-третьих, в общем деле или службе Богу. Молитва же здесь разумеется такая, которая не желает Бога делать орудием нашей воли, а готова делать нас орудием воли Божией.

Совокупная молитва *всех* живущих (сынов и дочерей), молитва целым «миром» о всех умерших к Богу отцов о возвращении им жизни,— заключает в себе полноту молитвы по своему содержанию. Эта *полнота молитвы* совпадала бы с *полнотою веры*, если бы сопровождалась и делом всех живущих.

В *вере* заключается *молитва* о Царствии Божием, молитва *полная*, или Господня [1], и *краткая*, разбойникова [2], с *заповедями* блаженства [3]. Точно так же и в служении Богу, в деле Божием, в богослужении соединяется молитва с заповедями, тогда как в катехизисах оне разъединяются.

Молитва разбойника о помиловании в грядущем Царствии Божием и молитва о пришествии этого Царства и участии в нем («Да приидет Царствие Твое» и «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе») есть молитва о соединении в молитве и деле, о хлебе насущном, то есть об осуществлении Царствия Божия и об избавлении от царства Лукавого.

Молитва и вера неразлучны с *заповедями*. Заповеди Ветхого Завета, будучи правилами того, чего не должно делать *, заключают в себе и Символ веры, то есть, *догматы веры*, а именно два догмата: 1) признание Бога отцов и отрицание иных богов и 2) почитание сынами отцов, как верность братству и единству.

С другой стороны, в новозаветном символе веры также заключаются заповеди. Обратив ветхозаветные заповеди неделания в положительные, в правила делания, получим заповеди христианские.

То, что называется заповедями блаженства, есть похвала различным состояниям наших мыслей, наших чувств и желаний. Эти заповеди обращаются ко внемлющим им во множественном числе, а не в единственном, как заповеди ветхозаветные, черта глубокознаменательная, указывающая на необходимость

---

* Ибо и 4-я заповедь заповедует неделание в субботу и только разрешает, а не заповедует делание; а 5-я, не определяя почтительности, может считаться лишь запрещением непочтительности.

совокупного спасения, а не единичного лишь, личного. Это, далее, не приказы, даже не советы, а похвалы состояний, составляющих пути в Царствие Божие,— черта, указывающая на превосходство добровольно избираемого пути перед принудительным. В первой заповеди, о нищих духом, коим и обещается Царствие Божие, заключаются все прочие состояния блаженства: плачущие не могут быть гордыми, сознающими свое превосходство, так же, как не могут быть гордыми и кроткие, и правды ищущие, и милостивые. Одним словом, пути блаженства, пути к Царствию Божию ведут от суетной, торгово-промышленной городской жизни, от гордой сословности к сельской простоте и смирению, а через него и к объединению. Блаженство же объединения необходимо для блаженства воскрешения. Эти два блаженства соединят семь предыдущих, а две последние заповеди блаженства [4], как временные, упразднят тогда, когда уже не будет ни мучителей, ни мучеников.

Наоборот, пути в царство земное, пути горести, идут в противоположном направлении, от сел к городам, от окраин к центрам, забывая праведную, вразумляющую угрозу: «горе городам!» — горе городам древним (Капернауму, Хоразину, а раньше Тиру и Сидону, Содому и Гоморре, Ниневии и Вавилону, горе даже Иерусалиму!) и сторицею горшее горе нынешним, за умножение грехов и бедствий и за нераскаянность!

Нераскаянности противоположна молитва покаянная, ведущая к объединению и спасению. Молитва разбойника, приведшая его к объединению со Христом и к Царствию Его, была молитва покаянная, страдная, крестная. Крест и стал знамением покаяния, страдания, подвига для спасения и, вместе,— знамением объединения и победы. Молитва, переходя в дело, прежде всего обращает *самого молящегося* в крестное знамение: обращаясь лицом к небу и простирая руки, молящийся как бы зовет, как бы привлекает к себе на помощь своих близких против чуждой силы, вынудившей его своею враждебностью встать и принять охранное (сторожевое) и молитвенное положение. Затем молящийся изображает крест *на себе*. Изображение креста *вне себя* будет храм, как место объединения восставших из персти земной, из праха отцов, собранных вместе среди чуждого, враждебного мира. Изобразив крест *из себя*, молящийся изображает его и *вне себя* в увеличенном виде, в виде храма, то есть дает ему свой образ. Последнею же ступенью развития молитвы, воплощенной в крестном знамении, будет превращение всего мира в крест, то есть сообщение всей неразумной природе образа сына человеческого. Воспитывающая и научающая общему делу служба Богу в храме, суточная и годовая, найдет свое завершение в службе внехрамовой, совокупными силами в целом мире совершаемой, в литургии внехрамовой и во внехрамовой Пасхе всемирной.

РЕЛИГИЯ — КУЛЬТ ПРЕДКОВ И ВОСКРЕШЕНИЕ

Религия есть воскрешение; если она не искажение, она есть культ предков, требующий глубочайшего объединения, братства.

Христос есть Воскреситель, и христианство, как истинная религия, есть воскрешение *. Определение христианства воскрешением есть определение точное и полное.

Католицизм и протестантизм суть искажения христианства, понимаемого как воскрешение. Тот и другой заменяет воскрешение оправданием, то есть са-

* Если христианство есть освобождение или искупление от первородного греха и его следствий, проклятия и смерти, то что же оно такое, как не воскресение и воскрешение?

мообольщением. Общее дело католицизма, крестовые походы, не только не воскрешение, не оживление, а даже истребление и умерщвление. Папизм, объединивший Европу для борьбы с исламом, и есть старый, средневековый католицизм. Новый же католицизм заменил войну денежным выкупом, кощунством. В основе новой истории лежит *индульгенция*, этот выкуп или откуп от дела воскрешения. Западно-католическая Европа, освободившись от участия в деле воскрешения, то есть от христианства и вообще от религии, могла уже без зазрения совести отдаться жизни для настоящего, начертать на своем стяге «Memento vivere!» и сделалась таким образом языческою с разрешения римского первосвященника и по примеру его: жизнерадостных (в языческом смысле) пап знало уже и раннее Возрождение; Лев же X-й [5] признал открыто это право, когда встретил известие о своем избрании словами: «если Богу угодно было даровать нам этот святой престол, мы намерены им насладиться».

Протестантизм отказался от выкупа денежного. Появление протестантизма весьма понятно; наоборот, труднее понять, почему не вся Европа обратилась в протестантизм, ополчившийся против таких очевидных пороков, как продажа и покупка святости. Но, проповедуя против денежного искупления, протестантизм мало касался вопроса священных тайн, потому, конечно, что Лютер был современником Сулеймана [6]. Только при упадке военного могущества турок стала возможна насмешка над крестовыми походами (в XVIII веке). Если бы представить себе, что турки овладели Веною и идут к Страсбургу, а левым крылом занимают Швейцарию, то Фернейский философ (Вольтер), глумившийся над крестовыми походами и писавший свой «Набат» против католицизма, едва ли бы стал проповедником терпимости к исламу.

Если протестантизм не сделался религией всей Европы и если не вся Западная Европа отказалась от католицизма, как святопродавства, то это произошло потому, что и торг святынею и священное пролитие крови были лишь заменою возвращения жизни, воскрешения искуплением внутренним, одною мыслию, а не делом. Такое искупление не могло перейти за пределы ученоинтеллигентной среды и это сословное искупление только мыслью (догматическою) вело необходимо к пессимизму, каковой и нашел себе выражение в суровом кальвинизме, с его безотрадным преувеличением учения о предопределении.

За всем тем и католицизм, и протестантизм остались религиями воскрешения. Но воскрешение в первом было недействительное, а во втором мнимое. Крестоносцы из простого народа, нищие духом, простые сердцем, алчущие и жаждущие правды, шли, нося в душе поминанье об умерших отцах, ко гробам праотцев и ко гробу Второго Адама, к месту, под коим — и чистилище, и ад; шли, твердо веря, что только там молитва об отцах возымеет полную силу: крестоносцы, конечно, верили, что со взятием Иерусалима царство земное кончится и настанет Царство Небесное. Мирное и вооруженное паломничество (крестовые походы) были, следовательно, выражением культа предков. Общее дело католицизма, литургия, могла считаться оконченною только там, у подножия Голгофы, подобно тому, как поход аргонавтов и анабазис Александра [7] (общее дело эллинского мира) должны были завершиться на Меру или Памире, в первоотечестве человеческого рода. Но как поход греков в Индию не дал умиротворения, так и завоевание Иерусалима не было воскрешением. Католицизм не осуществил чаемого, а протестантизм заменил его мнимым искуплением.

Православное же христианство есть воскрешение или культ предков, и если оно не сознает себя таковым и не переходит в действительное дело воскрешения, то только потому, что сословие, в коем христианство должно признать себя воскрешением, находится в полной умственной зависимости от ка-

толического и протестантского Запада и не знает отличия от них начала православного и русского.

ЕВРЕЙСКАЯ СУББОТА И ХРИСТИАНСКОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ

Христианство может быть определено как обращение Субботы (покоя, бездействия) в дело. Служение и Самого Христа завершается величайшим делом — возвращением жизни Своему другу, самоотверженным делом, за которое Самого Его лишили жизни [8].

Чем же отличается еврейская Суббота от христианскаго Воскресенья? Если Суббота есть день покоя, бездействия, то строгое исполнение Субботы — состояние полного покоя — возможно только для покойников. Такой покой возможен для каждого из них, взятого в отдельности, ибо смерть не нуждается в соединении. Для исполнения заповеди Бога, почившего от дел, нужно бездействие, нужен покой, нужна смерть *.

Завершением же еврейства в этом отношении, высшею, выдержанною до конца склонностью к бездействию, является буддизм с его нирваною. Нирвана — это безусловная, абсолютная Суббота. Покой смерти еще недостаточен буддизму: он требует *полного уничтожения*, а не покоя.

Но что́ же нужно для исполнения воли Бога, Который «доселе *делает*», воли «Бога отцов, не мертвых, а живых», Бога Триединаго? — Нужно объединение, чтобы стать орудием Его воли *для дела*, Ему угодного.

По несовершившемуся объединению день воскресения получил название дня «недельного», и даже от дня не-дельного все семь дней получили название «недели». Но если для евреев праздник был *днем бездействия*, то для христианства (как противоположности еврейства) праздник должен быть *днем дела*; а когда совершится объединение сынов человеческих, тогда и все дни бывшей «недели» (дни не-дельные) станут днями воскресного дела.

О ПРАВОСЛАВИИ И СИМВОЛЕ ВЕРЫ

Сущность православия заключается в долге воскрешения. Это очевидно из самого определения веры православной. Вера есть осуществление ожидаемого или чаемого воскресения мертвых (11-й член Символа веры) для жизни вечной (12 чл.), осуществление нашим трудом, а не убеждением в том, что ожидаемое придет само собою. Вера эта неразлучна с *уверенностью в постоянную помощь* Божию для осуществления чаемого, то есть уверенностью в любви Бога-Отца, *уверенностью в благодать* Сына Божия (чл. 2-й), вочеловечившегося (3 чл.), страдавшего, погребенного (чл. 4), воскресшего (5 чл.) и вознесшегося (6 чл.), с угрозою нового, второго возвращения, в случае неосуществления (чл. 7), то есть бездействия нашего или иссякновения веры; при уверенности, наконец, в причастии Св. Духа (чл. 8-й), *предвозвещавшего* в Ветхом Завете чрез пророков и *действующего чрез Церковь* (9-й чл.), то есть чрез соединение всех живущих для осуществления чаемого (чл. 10-й), жертвы новозаветной, воскрешения.

В Символе веры (т.е. клятве) дается обет исполнить нам завещанное, общим трудом или делом, то есть литургиею или братотворением чрез усыновление для выполнения возложенного на нас долга душеприказчества. В храмо-

---

* Здесь разумеется не понятие о Боге ветхозаветном по существу, а ошибочное понимание Его поклонниками Субботы, как бездействия (*Примеч. В. А. Кожевникова*).

вой литургии преподается *благодать* для совершения литургии внехрамовой, то есть воскрешения мертвых.

Вера, признаваемая осуществлением чаемого, сливается с храмовою и особенно с внехрамовою литургиею: сия последняя и есть осуществление чаемого. Наоборот, если разумное существо поставлено относительно неразумной силы так, что первое никогда не может управлять последнею (что, однако, не может не казаться самым естественным назначением разумного существа, так же, как ничего не может быть неестественнее, как подчинение чувствующего существа бесчувственной силе) — то в творении пришлось бы видеть злонамеренность, адскую насмешку. Следовательно, только при уверенности в любви Бога-Отца (помогающей усилиям сынов человеческих) возможно осуществление чаемого *.

ПРАВОСЛАВИЕ В ЕГО ОТЛИЧИИ ОТ ЭГОИЗМА И АЛЬТРУИЗМА

Если жизнь для себя есть *эгоизм*, а жизнь для других — *альтруизм*, то для жизни со всеми без исключения и для всех без ограничений, то есть всех живущих для воскрешения всех умерших,— для жизни, так понимаемой, название *кафолизма* ** будет строго точно, если только под ним будем разуметь именно *православие. Православие* же должно понимать и определять *как молитву всех живущих о всех умерших, молитву, переходящую в дело*, или выраженную не в слове лишь, но и в общем деле, или, наконец, как молитву и службу всех живущих за всех и для всех умерших, согласно со словами величайшаго таинства, евхаристии: «Твое (то есть все наши силы и способности, Творцом нам дарованные) от Твоих (сил происходящия) Тебе приносяще (не словом, а делом) о всех и за вся» [9].

В отличие от этого высшего и священнейшего кафолическаго объединения всех в молитве (слове) и деле православия, католицизм не допускает к единой трапезе поминовения клириков и мирян (разделяет их в ней), а протестантизм не признает и самой молитвы за умерших.

Если эгоизму будет соответствовать паганизм (язычество), а альтруизму — буддизм, то жизни со всеми без исключений и для всех без ограничения дела жизни пределами смерти — такому смыслу, такой задаче и цели жизни будет из христианских исповеданий соответствовать то, которое руками всех созидало храмы в единый день [11]. Такие храмы, таким единодушием созидавшиеся, являлись во-истину храмами единомысленного исповедания, рожденного любовью («возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы!» [12]), и достойны были стать подобием объединенной любовью и знанием вселенной, в которой нет уже ничего мертвого, а есть только живое или оживленное, возвращенное к жизни.

* * *

Только читая Евангелие по церковному распределению, в церковной обстановке, после самого богослужения, в главные праздники, то есть, читая Евангелие в храме-школе, мы можем понять всю глубину плана искупления

* Говорить о господстве и преобладании православия в настоящее время и вместе с тем грозить лишением звания христианина тому, кто пожелает православия не мнимого лишь, что это такое? что это значит?..

** Выражение, предложенное Н. Н. Черногубовым [10].

и воскрешения, а вместе с тем и воспитательное значение храмов-школ, согласно с этим планом устроенных и расписанных.

Круг евангельских чтений, как путь к исполнению евангельскаго дела, завершается заключительными словами Евангелия от Матфея, составляющими как бы завещание Христово и содержащими в себе сокращенно всю «Благую Весть». («Дана Мне всякая власть и т. д.» [13]) Начинается же церковный круг чтений введением о Слове в Евангелии от Иоанна. Последние слова Евангелия от Матфея указывают на содержание того Слова, о Коем говорится в первом стихе Евангелия Иоанна, того Слова, слово о Коем читается и в глубине алтаря, и во всех четырех концах мира [14], где посланные Словом должны поучать или оглашать, «крестяще». Здесь, как начало и конец, ясно указано дело «посланных» (апостолов), распространимое и на всех христиан, как учеников же Христовых: «Как Отец Мой послал Меня, так и Я посылаю вас; как Отец Мой дал, так и Я даю вам; дела, которыя Я творю, и вы сотворите, и больше сих сотворите!» [15]

Можно ли после этого сомневаться в том, что назначение жизни христианской есть всеобщее дело? и можно ли недоумевать, какое это дело и какова цель его?..

СМЫСЛ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА И ЕВАНГЕЛИЯ ВООБЩЕ

Недостаточно сказать, что Евангелие есть книга понятная для всех; нужно прибавить, что эту книгу вернее понимают простые люди, нежели ученые, которые ее даже ложно понимают. Нужно неиспорченное детское понимание для усвоения евангельской истины. Неиспорченность детского разума состоит во-первых, в том, что он знает лишь отцов и матерей, да братьев и сестер и потому не знает не братства; во-вторых, детская неиспорченность состоит в том, что у детей вера не отделяется и не отличается от знания и дела, в противоположность ученым, которые веру знают лишь как представление, отличая ее от знания и дела. Для неиспорченного разума, неотделимого от чувства, Бог не может быть без отцов, отцов, конечно, «не мертвых, а живых». Веровать в Него значит чувствовать Его с отцами в себе и себя — в Нем, творить Его волю, быть Его орудием.

Что́ нужно ученым, чтобы возвыситься до этого высокого понимания, не мистического и не материалистического? Признать себя и всех орудиями воли Бога отцов, не мертвых, а живых, а это и есть (выражаясь материалистически) признать себя орудиями воскрешения через регуляцию материальной природы умственною силою.

Все Евангелие есть непрерывная беседа Сына Божия о любви Своей к Богу отцов и требование такой же любви ото всех сынов человеческих. Это — та же детская любовь к родителям, но уже такая, какою она должна быть в пору зрелости. В этой любви — корень воскрешения. Все евангелие Иоанна размещено (церковным порядком чтений) в шести неделях: в пасхальной и в следующих за нею. В неделях Фомы и мироносиц обличается бездушная критика, умеющая только умерщвлять. Вопрос, почему Христос умер в умах ученых критиков, тогда как, по их собственному признанию, Он воскрес в душах галилейских рыбаков и жен-мироносиц, указывает на способ, коим могут быть соединены разум теоретический с практическим, мысль и дело; то есть, что посредством чувства может и должно быть восстановлено единство разума. Об этом-то деле и говорится после беседы с самарянкой [16]; а в следующих главах евангелия от Иоанна (5-й, 6-й и 7-й) разъясняется суть этого дела, имеющего задачею и це-

лью, чтобы никто не погиб, а все бы воскресли,— как ответ на вопрос: «что нам делать, чтобы творить дело Божие?» Неделя 5-я «о Расслабленном» есть повествование об исцелении всего человека в субботу, когда допускается обрезание (гл. 7), или о деле воскрешения, как выражении веры в Бога отцов, как об творении воли Его, как о деле Божием. За эту-то проповедь воскрешения и хотят иудеи лишить Христа жизни (гл. VII, 19, 25) и за воскрешение Лазаря. О свете знания и жизни говорит глава 8-я, а 9-я об исцелении слепого, то есть, об исцелении от мрака, ведущего к неведению, от мрака, мешающего знанию и жизни; наконец, о наемничестве и истинном пастырстве или о конституции и самодержавии, каким таковое должно быть, говорит следующая глава, 10-я.

В евангелии Иоанна нет ни Рождества, ни Вознесения, а говорит оно все лишь о воскрешении, о деле и соединении для него. И мы узнаем из этого евангелия, что Слово, о Коем читаем в нем, было искони, что оно было у Бога и даже в этом Слове слышим самого Бога и всегда видим Преображеннаго, ибо Он всегда — в Боге, и Бог — в Нем, как и все верующие должны быть в Нем и Он — в них, конечно, и тогда, когда наступит тот день, который Он называет последним; ибо после того будет уже день без вечера, как весна — без осени и жизнь — без смерти, когда день станет уже нашим общим делом, а не событием, независимым от нас.

Евангелие Иоанна есть *учение о деле Божием*, к которому призываются все люди, хотя, или, вернее, именно потому оно и начинается учением *о слове Божием*. В восторге перед открывающимся перед ним делом, Христос у Иоанна говорит: «Моя пища...— свершить дело пославшаго Меня Отца, ибо Он не почил, а доселе делает» [17]. Исцелив почти мертвого, Он говорит о делах *еще более великих*, которыя предстоят, о делах изцелительных, то есть, о *всеобщем* воскрешении.

Нет у Иоанна, по-видимому, миссионерской заповеди собирания или объединения; но в Первосвященнической Молитве говорится (XVII, 18): «как Ты послал Меня, так и Я послал их в мир».

Ученые спрашивают: «что нам думать?» а неученые: «что нам делать?» Ответ дан во всем смысле и во всем тексте евангелия Иоанна *.

МОЛИТВА О ВСЕОБЩЕМ СПАСЕНИИ

(Молитва об избавлении от суетных дел и об участии в едином всеобщем деле со всеми живущими для всех умерших.

Молитва об избавлении от воскресения гнева и вечного наказания.)

«Отче наш! Боже отцов, не мертвых, а живых! Сподоби нас соделаться орудиями, достойными святой воли Твоей, не хотящей погибели ни единого, но да вси в разум истины приидут, дабы жить нам не для себя, не для корысти, не

* В стихе 25-м 5 главы воскрешение, «которое и ныне уже есть», приписывается Сыну Божию; но это — не всеобщее воскрешение. В 25-м стихе той же главы говорится уже: «*все* умершие услышат глас *Сына Человеческого*», как это сказано в греческом тексте, тогда как у нас в переводах (кроме перевода митрополита Алексия [18]) сказанное о «Сыне Человеческом» приписывается «Сыну Божию». Славянский перевод и русский, кроме перевода св. Алексия митрополита, позволили себе, вопреки греческому тексту и всем другим переводам, поставить в 28 стих 5-й главы Иоанна вместо «Сына Человеческого» «Сына Божия». Почему, спросим, в этом твердом ответе на вопрос: «Ты ли Христос?» — «Я!» и вы узрите *Сына Человеческого* на облаках небесных...», не заменили «Сына Человеческого» «Сыном Божиим»? Или потому, что Сыну Человеческому дано быть судиею, а не воскресителем?...

для борьбы с себе подобными, не для взаимного истребления; но и не для других, живущих также для себя, для взаимного стеснения и вытеснения. Сподоби нас, соделавшись Твоими орудиями, жить со всеми живущими для всех умерших, чтобы для нас, сынов, отцы из мертвых стали живыми, дабы мы, по Твоему подобию созданные, и стали Тебе подобными, дабы свершающееся в храме таинственно, стало явным вне храма»[19].

Вне-храмовое дело есть уже дело не чудесное; оно выше слепого естества, оно сверхъестественно в смысле превосходства разумной силы над неразумною. В заповеди «научите, крестяще» заключается уже переход от чудесного действия к естественному совокупному воздействию разумных существ на слепую силу.

Заповедь, данная в первый воскресный день, требовала соединения всех народов у одной общей трапезы, на которой хлеб и вино, из праха отцов произведенные, превращаются в тело и кровь Христовы для всеобщаго оживления. Это, для одних символическое, а для других пресуществленное действие есть таинственное воскресение для всех, и не может быть иным; оно таковым и останется до тех пор, пока не свершится действительное соединение всех сынов человеческих, пока храмовая литургия не станет внехрамовою, для которой трапезою будет вся земля, как кладбище, а все сыны человеческие, как один сын, ставши орудием воли Бога отцов и матерей, обратят силы природы, рождающей и умерщвляющей, в возсозидающие и оживляющие. Безсознательною, неразумною остается природа лишь по бездействию силы разумной, растрачиваемой на изумительные пустяки: не для игры же дан человеку разум, а для дела!

РАЙ ИЛИ АД? ИЛИ ЧИСТИЛИЩЕ?

Рай, понятый по-христиански, по-православному, превращается в чистилище; ибо, если господство получает награду, то гордость перестает быть пороком; и, наоборот, если гордость — порок, то и господство — не добродетель. Если же гнев — порок, то и крестоносцы и лигисты, одержимые благородным гневом, нуждаются в очищении...

Православие не знает безвыходнаго ада.

Но если рай должен опуститься в чистилище, то и ад должен подняться до него же, так что будет уже одно чистилище, которое и есть сама наша история, хотя и не выходящая из области, доступной чувствам. Из нее надо создать рай, несравненно высший Дантова, высший,— ибо он будет создан не созерцанием и не словом только, а делом, и в нем не будет ни господства, ни осуждения.

Хотя ад произошел оттого, что мы не ведаем, что творим, тем не менее нет ничего удивительного, что он многих и многих лишает всякой надежды и кажется вечным.

Правда, все эти орудия казни: вихри, бурные потоки, засухи, зной и стужа, смрадныя болота — носители заразы — все это только извращения благотворных воздушных течений, дождей, тепла и т. д. И если эти силы, способные быть благотворными, столь часто проявляются в необузданной крайности, бесцельной дикости и убийственной слепоте, то это потому, что разумные силы поглощены теми делами, коих источник — семь смертных грехов, за которые и казнят нас неразумныя силы природы.

«Не ведят, что творят»[20] тогда только будет прощением, искуплением из ада, когда мы узнаем, что нужно и должно нам творить. Все наши пороки — только извращения добродетелей. Пока нет у человека надлежащего исхода его

жажде деятельности, до тех пор она будет растрачиваться на превозношение друг перед другом, на зависть, ненависть и гнев, на собирание богатства и расточение его. Даже громадная сила, проявляющаяся в сладострастии, найдет себе эквивалентное выражение в воссозидании. Только открытие поприща для спасения жизни может освободить человечество от пороков. Это, конечно, пока предположение; но то несомненно, что доколе не будет открыто поприще для благородной и спасительной деятельности, до тех пор порок будет господствовать.

ОБ УСЛОВНОСТИ ПРОРОЧЕСТВ О КОНЧИНЕ МИРА

Лучшего начала для такой статьи не может быть, как следующая молитва сиро-халдеев [21]:

«Испрашиваем также Твоего милосердия для всех наших врагов и всех ненавидящих нас, для всех умышляющих зло против нас. Не о суде или мщении молимся Тебе, всемогущий Боже, но о сострадании и спасении и отпущении всех грехов, ибо Ты хочешь всем человекам спастися и в разум истины идти» (Католикос Востока и его народ. С.-Пб. 1898, стр. 42, 43) [22].

Такая молитва — не единственная у сиро-халдеев *, которые вступили с нами в общение [25] и у которых такие молитвы было бы весьма своевременно позаимствовать теперь, когда даже против дела умиротворения пробуют воздвигать возражения будто бы на основании пророчеств о кончине мира.

Вопросу об условности пророчеств о кончине мира следует предпослать объяснение «Закона и пророков» [26] в ученом смысле и в смысле религиозном. Священное деление книг Св. Писания резко отличается от деления ученого: священное деление не знает догмата, а знает *закон*, то есть требует *дела*; оно не отделяет истории от пророков, то есть деяния от слова. Для ученых же пророк есть созерцатель, то есть ученый, имеющий своим предметом знание будущего, как события рокового, фатальнаго. Евангелие же, согласно со священным делением древности, знает «Закон и пророки», то есть знает закон и обличителей беззакония, влекущего за собою кару наказания городу, народу и всему миру, однако *не фатально*, что было бы научно, но не-религиозно, или было бы истиною только для сословия, обреченнаго лишь на бездейственное мышление.

Евангелие знает Закон, а не одних лишь обличителей беззакония, то есть греха, как причины смерти и всех бедствий. Ученые хотят в истории, которая, как факт, есть само беззаконие, открыть закон. Они признают детерминизм, фатализм, неизбежное; но не хотят признать историю как проект всеобщего искупления, в чем и заключалось бы отрицание детерминизма и фатализма. По Евангелию Закон и пророки это — Царство Божие, то есть объединение всех; это — мир; а пророки это — обличители «царства міра сего», розни, вытеснения, словом — «міра» и, вместе с тем, пророки — востановители Закона, то есть мира. Если же взять обе заповеди, на которых утверждаются весь Закон и пророки, то исполнение этих двух заповедей заключалось бы в любви всех всеми силами к Богу отцов.

---

* Литургия Нестория [23] совершается у них всего лишь пять раз в году, в том числе в Среду общественного моления ниневитян [24]. В чем состоит это общественное богослужение? Не молятся ли они об избавлении от бедствий, предсказанных в третьем евангелии и в Апокалипсисе?.. На основании «молитвы за угнетателей» можно бы молиться и о спасении Антихриста.

Существует также два деления заповедей по скрижалям Закона *. По ученому делению на 1-й скрижали помещаются 4 заповеди, то есть отцы (о коих говорит 5-я заповедь) отделены здесь от Бога. Это деление настолько же бездушно и бессердечно, насколько, с чисто научной точки зрения, оно логично. Очевидно, оно составлено учеными, но не сынами человеческими, для которых отделение отцов от Бога невозможно, немыслимо.

От принятия той или другой точки зрения на значение Закона и пророков зависит и взгляд на безусловность или условность кончины мира. Рассмотрение пророчеств о ней надо начинать с пророчества о гибели Ниневии. Если книгу Ионы, первого пророка первой мировой империи, следует признать, как это делает Властов [28], общим вступлением в отдел пророческих книг не ветхозаветных только, но и новозаветных, то все сказанное против безусловности пророчеств о разрушении Ниневии еще с несравненно большею силою может быть сказано и против безусловности пророчеств о разрушении всего мира, ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса. Было бы большою дерзостью подумать, что Христос мог бы выказать сожаление о неисполнении пророчества о разрушении мира. Странно также было бы, если бы Апостол любви не благодарил бы Бога за то, что откровение о гибели мира не исполнилось. Послушаем, что́ говорят по этому поводу сами пророки от лица Бога-Судии, но и Бога-Отца: «Иногда», говорит Иеремия, «я скажу о каком либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его. Но если народ этот, на который я это изрек, обратился от своих злых дел, я отлагаю то зло, которое помыслил сделать ему (Иерем. XVIII, 7 и след.) «Господь благ и милосерд», восклицает Иоиль (Иоиль, II, 13—14), Господь долготерпелив и многомилостив и сожалеет о бедствии. Кто знает, не сжалится ли Он?» Вот свидетельства самих пророков; а ссылающиеся на них дерзают утверждать: «наверное — не сжалится! не может сжалиться!..»

Будет ли кончина мира катастрофою, или же мирным переходом, без войн, без естественных бедствий,— это зависит от того, останутся ли люди противниками воли Божией, останутся ли они в состоянии вечной вражды или же, объединясь, станут орудием воли Божией в деле обращения разрушительной силы в воссозидательную.

Для многих, впрочем, самый вопрос об условности кончины мира, даже самое желание видеть его спасенным представляется уже ересью. Но таким безжалостным мыслителям, превращающим *Создателя* мира в *губителя* его, придется предварительно забыть слишком ясные слова *Спасителя* мира: что Он не желает гибели *ни единого*, а хочет, чтобы *все* спаслись и в разум истины пришли. Не говоря уже о таких безусловно очевидных притчах, каковы притчи о блудном сыне, о заблудшей овце, о потерянной драхме, о работниках последнего часа,— даже в тех притчах, на которые обыкновенно ссылаются в доказательство кончины мира, сопровождаемой вечными мучениями, проходит в действительности та же мысль о возможности спасения всех. Если притча о 10 девах [29] оканчивается словами: «Итак, бодрствуйте!» то, очевидно, она имеет целью спасение не пяти, а всех десяти, хочет, чтобы все десять стали разумными,

---

* Первоначальное «Десятисловие» [27] делилось на две скрижали, по 5 заповедей в каждой. Тогда 1-я, «наибольшая» заповедь, любви к Богу отцов, заключала все пять заповедей 1-й скрижали, то есть, обязанности по отношению к Богу и отцам (земным символам Отца Небесного, по Филону). 2-я же заповедь, «подобная первой», заключала пять заповедей 2-й скрижали (обязанности к ближним). Помещение же в 1-й скрижали только четырех заповедей, а во 2-й — шести, надо полагать,— деление позднейшее. Оно отделило 5-ю заповедь (а с нею и отцов) от Бога. Не есть ли такое деление выражение философского бездушия? В душе философов или вообще ученых все лишается жизни; своим делением заповедей, отделившим отцов от Бога, они лишили жизни отцов. По этой же причине, конечно, Христос, оживший в душах рыбаков, умер в душах ученых профессоров.

ибо следующая затем притча, о талантах [30], выражает собою не одинаковое отношение к делу разных лиц, отношение не безразличное к различию способностей и призваний; ясно, что для спасения всеобщего нужно не только соединение всех людей, но и употребление в деле всех людей, но и употребление в дело всех *различных* сил их. Заключение же притчи о талантах: «имеяй уши слышати, да слышит» ясно указывает, что это — проповедь, вразумление, в крайнем случае — угроза, а не бесповоротное пророчество. Проповедь же внушает то, что *дóлжно* исполнять, то, следовательно, что *мóжет* быть исполнено, а не то, что неизбежно, роковым образом должно произойти.

Только неисполнение требуемого этими притчами, то есть отказ от соединения всех сил всех людей для всеобщего спасения, влечет за собою наказание, выраженное в последней притче о козлищах и овцах [31], то есть, грозит первым — вечными муками, а вторым — созерцанием этих мук.

ИСКУШЕНИЕ ПО ВОПРОСУ О СМЕРТНОЙ КАЗНИ

Вся жизнь Христа, по евангелию Иоанна, может быть представлена в виде одного дела и одной проповеди, или слова, поясняющего это дело, и при том так, что услыхав первое слово этой проповеди, иудеи потянулись уже к камням, и чем более Он раскрывал свое учение, тем более разгоралось это желание побить Его камнями; когда же Он договорил последнее слово, которое было: «Лазарь, гряди вон», то иудеи потому только не привели в исполнение своего желания — побить Его камнями,— что в Иудее была другая власть, которая по наущению иудеев предала Его крестной казни. Конечно, не все иудеи были одержимы желанием прибегнуть к камням; были и уверовавшие в Него; но последние оказались в меньшинстве. Если народ, или городская толпа, действовала по инстинкту, то фарисеи хотели придать этому убийству законный вид, хотели даже, чтобы Он Сам признал *законность побиения камнями.* А между тем в ответе Христа — по поводу женщины, взятой в прелюбодеянии [32],— заключается отрицание смертной казни: *грешные казнить не имеют права, а безгрешные не станут казнить.* Но если фарисеям не удалось уловить Его в слове, то они сами были обличены прозревшим слепым и принуждены были сознаться, что не знают откуда Он. Простое слово слепца совпало с учением Самого Христа, которое немецкие книжники находят искусственным, метафизическим.

Слово о Добром Пастыре [33] заключает в себе обличение недобрых (соответствующее обличению фарисеев в первых евангелиях) и указывает на объединение всех в одном стаде (призвание язычников у синоптиков [34]); слово о пастыре, полагающем жизнь за овец ради соединения всех живущих для возвращения жизни всем умершим, заключает в себе указание на желание, на волю Бога-Отца, заключает в себе мысль Его; и Христос, отдавая жизнь свою, имел с Ним одно желание, одну волю, одну мысль, одно чувство: Он и Отец — одно, Он в Отце и Отец в Нем — это и было последним учительным словом Христа. В первых трех евангелиях говорится о наибольшей заповеди, а в четвертом говорится об ее исполнении.

Воскрешение человека было последним делом, т. е. завершением дела Христова, завершением чудесных дел, совершенных в Галилее, в Иерусалиме, для удовлетворения не прихотей, а самой насущной потребности, необходимости, нравственной и физической *. Все это дело, известие о котором дошло до нас,— чем другим оно может быть для нас, как не образцом?

---

* Насыщение пяти тысяч пятью хлебами и двумя рыбами,— в этом деянии Спасителя при-

РЕГУЛЯЦИЯ МЕТЕОРИЧЕСКАЯ, КАК ИСПОЛНЕНИЕ МОЛИТВЫ «ХЛЕБ НАШ (Т. Е., ТРУДОМ ПРИОБРЕТЕННЫЙ) ДАЖДЬ НАМ (Т. Е., ВСЕМ) ДНЕСЬ»

Искать гарантий от голода в развитии промышленности, которая дает возможность покупать хлеб, и в высокой земледельческой культуре, недостаточной однако для прокормления всего населения и требующей привоза иностранного хлеба, даже привоза удобрения вроде гуано или чилийской селитры *— не значит ли это делать из себя, из своего народа привилегированное существо и осуждать другие народы на черную работу? Регуляция же метеорических явлений требует объединения всех для действия по общему плану; регуляция обеспечивает всем народам необходимое; а потому регуляция и есть исполнение молитвы — *«хлеб наш насущный даждь нам днесь»*, ибо при регуляции метеорическим процессом добывается только хлеб *насущный*, а не извлекается наибольший доход из земли — 120 пудов зерна с десятины,— добывается хлеб только *на днесь*, так как при регуляции, обеспечивающей *необходимое*, запасов делать не нужно. Стремиться же к объединению для регуляции метеорического процесса — это значит искать естественного, а не искусственного обеспечения от голода.

Таким образом в молитву Господню, в молитву о Царствии Божием на земле, входит прошение о регуляции, т. е. об исполнении заповеди, данной при творении, и заповеди второй, понятой по христиански; входит сюда и прошение о взаимном прощении, т. е. о всеобщем соединении, как условии прощения Богом («Остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим»). Последние два прошения заключают в себе молитву об искоренении царства зла, царства лукавого («и не введи нас во искушение, но избави нас от лукаваго»), тогда как первые три — есть молитва к Царствующему на небе о распространении веры на земле, о действительном — на самом деле — пришествии Его Царства, чтобы святилось Его имя, чтобы воля Его исполнилась и на земле, как на небе.

Так часто произнося молитву о Царствии Божием, о Царстве небесном на земле, верим ли мы в пришествие его на землю, в осуществление его в этом мире, или же это молитва о невозможном?!..

ОБЫДЕННОЕ РАЗРУШЕНИЕ ХРАМА; САМОГО ВЕЛИКОГО, САМОГО СВЯТОГО ХРАМА, ХРАМА ЖИВОГО **

«Нищие духом» — это те *бездарные*, у которых величие предмета или задачи вызывает такие мысли, такие чувства, которые ставят их *выше самых даровитых*. К таким нищим духом принадлежат все евангелисты. Это — *самые гени-*

знается не необходимость только хлеба, но и придается такая важность хлебу, что приказывается ученикам собрать оставшиеся куски, чтобы ничего не пропало. Здесь дан великий урок не только больным мистикам, которые хотя и не могут жить без хлеба, питают однако пренебрежение к хлебу, но и вообще всем, которые, не участвуя в труде земледелия, не относятся к хлебу с должным почтением, с благоговением. Причина пренебрежения к хлебу кроется в пренебрежении к земледельческому труду и к самим производителям его.

* Правда, города производят всяких нечистот так много, что их будет достаточно для удобрения полей; быть может, количество производимых городом нечистот будет даже больше того, что может быть превращено в растительное вещество,— но как препроводить их, эти нечистоты, в места, где они нужны, не причиняя заразы в местах нагрузки и выгрузки?

** Называя смерть разрушением храма, а воскресение — воссозиданием его, мы не считаем такое выражение метафорическим [35]: если человека признать за существо религиозное, а различие

альнейшие, и, вместе с тем, *самые бесталанные*; это те, которым от природы не дано ни одного таланта, но которые больше сделали, чем получившие пять или десять талантов, то есть, чем наделенные высшею мерою даровитости.

И нигде, как в последних страницах евангелий, так не выразились ярко и эта бездарность, и эта величайшая гениальность. Обыденное разрушение величайшего храма и вызвало величайшую гениальность в изображении дня и ночи, единственных и ни с чем несравнимых в мировой истории, когда свершено было разрушение Христа народом — Геростратом, которое никак не могут простить ему все другие народы, что, к сожалению, совершенно понятно. Народ, избивавший пророков, убивший Сына Человеческого, не признает своей страшной вины, вопреки ее очевидности; иудеи даже продолжают поносить Христа, и даже особый день отвели в каждой неделе для Его поношения, тогда как, по Евангелию, день этот должен быть посвящен воспоминанию подвига великой женщины, благоговейно почтившей Христа. А между тем, в противоположность такой нераскаянности иудеев, Евангелие ясно говорит, что даже Иуда раскаялся и сам предал себя смертной казни, ибо это — не самоубийство, а именно казнь! Петр горькими слезами омыл свое отречение от Учителя, а Иуда собственною кровью хотел омыть свое предательство *...

НЕДЕЛЯ О ЛАЗАРЕ

> «Пока будет смерть, будет и бедность; пока будет недостаток, будет и излишек, и оба — недостаток и излишек — будут вести к смерти».

Последняя, шестая седьмица Великого Покаяния (Поста), покаяния родового, общего, совокупного, начинается (под видом притчи о богаче и Лазаре [36]) вопросом о богатстве и бедности, то есть, вопросом общественным (социальным), а оканчивается превращением субботы в воскрешение Лазаря, но не как богатого или бедного, а как смертного вообще, то есть, разрешением вопроса о природном, естественном пауперизме, а с другой точки зрения — превращением язычества и иудейства в христианство. Вопрос частно-сословный, вопрос экономического и гражданского благоустройства таким образом превращается в вопрос общий для всех людей без исключения, во всечеловеческий вопрос о смерти и жизни. Какая же связь между общественным (сословным) вопросом о богатстве и скудости и общим вопросом о смертности?

Был богатый, живший роскошно; был и бедный, терпевший нужду; и *умерли тот и другой*, говорит притча. Для первого, очевидно, был так же губителен избыток, как для второго недостаток. Следовательно, дело заключается *не в бедности*, из коей светская, языческая наука делает самый важный вопрос общественной жизни, царства земного,— *и не в богатстве*, не в излишестве, в котором религия видит препятствие ко входу в Царствие Божие, долженствующее заменить «закон и пророков», как об этом говорится перед притчею о богаче и Лазаре (Лук. XVI, 16). Ни добровольный отказ от богатства со стороны бога-

---

человека от животного видеть в самосозидании первого или в созидании Богом через человека, то вертикальное положение, принятое человеком, будет уже началом созидания храма.

* Статья, к сожалению, не оконченная. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

тых, ни еще менее насильственное отнятие его со стороны бедных не решают вопроса; ибо существует *нищета естественная* — *смертность*, зависимость от слепой, смертоносной силы природы. И щедрость, и скупость, от ее исходящие, одинаково вредны, болезнетворны и смертоносны. Таковы *естественные* бедность и богатство. Бедность же и богатство *искусственные* имеют значение лишь *силы разъединяющей*, значение препятствия к соединению живущих для обращения силы смертоносной в живоносную, воскрешающую.

Притча не оканчивается смертью Лазаря и богатого, ибо она имеет целью раскрыть не только причину разъединения, но и его последствия * и призвать к объединению. «Умер Лазарь ...» Не сказано — был ли он похоронен, подобно богатому; но сказано, что был он отнесен ангелами на лоно Авраамово, тогда как о богатом не упомянуто, что был он отнесен ангелами в ад («sepultus est in inferno»), что ад стал его могилою, хотя уже оттуда увидал он Лазаря, возлежащего с Авраамом, и оттуда, из ада, с воплем молил о милосердии. На просьбу богача отвечает Авраам, а Лазарь молчит, не присоединяет своей мольбы к мольбе богача. Это одно уже указывает, что жизнь загробная не представляется идеальною, образцовою. А между тем мучения бывшего богача в той жизни, по притче, далеко превосходят страдания Лазаря в этой жизни; а следовательно, и жестокосердие Лазаря *там* превосходит бессердечие богачей здешней жизни. Если в нашем грешном мире хотя немногие крупицы от богачей доходят до бедняков, то в «другом» мире от Лазарей до бывших богачей не доходит и одной капли студеной воды **. Такая «правда», согласная с правдою «закона и пророков», с системою спасения врозь, в одиночку, не согласна с наступающею правдою Царства Божия (ст. 16) [37]. Сия последняя не может быть равнодушною к спасению пяти братьев, а желает своею притчею спасти и шестого, пробуждая в нем, как и во всех, *предусмотрительность*. Радость о спасении последнего будет даже бо́льшая, чем о спасении пяти. Притча употребляет три стиха (19—21; 22-й составляет переход к дальнейшему) для описания отношения богатого к Лазарю, чтобы вызвать сострадание к сему последнему, и в трижды трех стихах (23—31) описывает отношение бывшего богача к Лазарю и к отцу их, Аврааму, желая, конечно, вызвать сострадание к первому. В этих девяти стихах изображается мир будущего по «закону и пророкам», мир, который должен быть заменен Царством Божиим. Церковная служба 6-й Седьмицы притчею о богаче и Лазаре представляет людей в их внешнем различии, а в воскрешенном Лазаре представляет в том, в чем они все сходны,— в их смертности [38]. «Отсель», говорится в синаксаре, читаемом в Лазарево Воскресенье, «всяк человек, ныне умерый, Лазарь глаголется, и гробная одежда лазарома нарицается» [39]. Вся седьмица посвящена этому Лазарю, и нет никакого, кому он был бы чужд, ибо, как смертный, он «свой» каждому смертному. В 1-й день этой седьмицы слышим, что тот, кого мы любим, болен; во 2-й, что он не только болен, но и умер; в среду — его погребение; в четверг он двоеденствует, то есть, уже два дня его разрушает слепая, бездушная сила [40]... Чем более мы будем сознавать то, что есть у нас общего с болящими и умирающими, и чем более будем стараться проникнуть в существо этой разрушительной силы, то есть, входить в наше настоящее дело, тем более внешние отличия между людьми будут сглаживаться, уничтожаться: виссон правратится в траур и пир в поминальную трапезу.

Впрочем 6-я Неделя не получила выдающегося значения: не вошло в обы-

---

* Необходимым следствием разъединения является господство «Закона и пророков», а не Царство Божие.

** Если в 21-м стихе в некоторых рукописях читается: "Nemo illi dabat...", то есть, что и крошек не получил убогий Лазарь, то и томимый жаждою бывший богач не получил ни капли воды!

чай посещать непременно службы этой седьмицы, хотя это необходимо для более глубокого усвоения христианства. Самый смысл притчи, коей посвящена 6-я седьмица, был обужен и принижен толкователями. В богаче, по мнению некоторых толкователей, наказывается расточительность, хотя из самой притчи не видно, выше или ниже своих средств или же сообразно с ними жил богач. Таким образом, по этим изъяснителям притчи, смысл ее — в заботе о том, чтобы богачи не обеднели! Некоторые из толкователей вообще не хотят признать в этом рассказе притчу, хотя он имеет все свойства этого рода произведений. Царство Авраама это, будто бы — «тень, идущая впереди истины», впереди Царствия Божия: так понимает притчу Иероним[41]. Но мы оказались бы неспособными отличить миф от притчи, если бы отождествили царство Авраама с Царством Божиим... Тренч, архиепископ дублинский[42], толкуя притчу, усматривает в просьбе богача к Аврааму (послать Лазаря в дом его отца, чтобы спасти братьев от участи, которой он сам подвергся) новое с его стороны преступление: обвинение Бога. Православная же Церковь, соединяя на одной и той же седьмице и воспоминание притчи о богатом и Лазаре, и воспоминание о болезни, смерти и воскрешении Лазаря, признает, по-видимому, что то, в чем отказал Авраам богатому, то самое исполнил Христос, воскрешая Лазаря. И если последствием воскрешения была смерть Самого Воскресителя, то есть, оправдались слова Авраама, то дальнейшим следствием было обращение всего мира к Воскресителю Лазаря.

В Среду, когда вспоминается смерть Лазаря, было бы очень уместно чтение первой половины притчи, той притчи, которая проникла всюду, где было проповедано Евангелие, которая вызвала богатых на построение *лазаретов*, а у бедных создала, так сказать, целую школу поэтов, «калик-перехожих». Для сих последних духовный стих о двух Лазарях[43] есть изображение их самих в отношении к богатым. Это — небольшая по объему, но глубокая по смыслу поэма о разрушении братства и о его восстановлении. Духовный стих не отказывает в имени богатому, даже дает ему одинаковое с бедным имя. Евангельская притча, называя по имени только бедного, наносит сильный удар гордости богачей. Удивительная книга, которая безвестных нищих величает по имени, а об именитых богачах выражается: «какой-то», эта книга не могла не обратить на себя внимания, и едва ли не все проповедники, пользовавшиеся притчей, отметили эту черту. Замеченная богатыми, эта черта не была однако замечена бедными,— что делает им великую честь. Сердцеведец, произнесший эту притчу, очевидно, знал, что она смирит богатых, но не сделает гордыми бедных.

В духовном стихе о двух братьях Лазарях мы видим влияние евангельской притчи на бедных, на простой народ, и должны признать, что никто столь глубоко не понял притчи, как эти нищие, нищие не в материальном лишь смысле, но и нищие духом. Духовный стих делает богача и бедняка *родными братьями*: одна мать их породила, один отец вскормил, и даже одно и то же имя наречено им было — Лазаря, то есть, смертного. Но долю им послал Бог разную: одному — клюка да сума, а другому, младшему, богатства *тьма*. Духовный стих, делая богача и бедняка братьями, показывает разрушительное действие богатства на родство. Богач не только не признает бедняка братом, но даже называет его братьями псов. Псы, натравленные богачом, оказываются однако друзьями бедняка: они питают его, принося крохи, падающие со стола богача; они врачуют раны нищего, зализывая их, то есть, делая для него то самое, что делают для себя,— любят его, как самих себя. Псы дают богачу урок братства, урок, которому он однако не внемлет. И вот, когда рождение, происхождение от одних и тех же родителей и другие уроки братства оказываются бессильными, тогда приходит смерть, как неопровержимое, хотя и отрицательное доказа-

тельство братства, единства и равенства перед безжалостною природою и вместе как наказание за небратство. По некоторым изводам «Стиха», богатый Лазарь, наконец, убеждается и признает бедного Лазаря своим братом. Так, по крайней мере, думают те, через которых передаются духовные стихи, как это видно из № 20-го Бессоновского Сборника (I, 115)[44], так, что, по этому изводу, наказания за небратство настоящей жизни усиленным небратством жизни будущей нет или почти нет. По другим же изводам, в которых оно есть, бедный Лазарь говорит, что он готов не только мизинцем, омоченным в студеную влагу, облегчить страдания богатого Лазаря, но даже и совсем извлечь его из ада, только тут — не его воля! Припомним еще, что, по одному апокрифу, Авраам перенесен был на небо и оттуда увидел беззакония людей[45]. Бог позволил ему произнести суд над грешниками, и вот Авраам начал судить: на одних грешников он низвел огонь с неба; других повелел земле поглотить; третьи, по его приказанию, были пожраны дикими зверями. Авраам судил так строго, что Бог повелел Архангелу Михаилу поскорее возвратить его на землю, как еще не постигшего высшего закона милосердия, в противоположность бедняку Лазарю русского народного духовного стиха.

Поучительно и другое идейное добавление, сюда же относящееся. Смерть богача с особенною, дикою энергией воспроизведена в византийской иконописи (см. у Дидрона[46]); то, о чем умолчало Евангелие, то договорила живопись: архангел Михаил, в присутствии двух дьяволов, попирает ногою грудь богача, распростертого на ложе, и как бы выдавливает из него душу. Душа выходит в виде малютки, со скрещенными ручками, моля о пощаде; но неумолимый архангел хватает душу одною рукою и поражает ее мечом. Не нужно забывать, что в этой иконе изображается не Царство Божие, а мир «по закону и пророкам», Царство праотца еврейского народа, Авраама; и если первая часть притчи может быть названа притчею о немилосердном богаче, то вторая заслуживает названия притчи о суровом праотце; в этом изображении архангел напоминает слова еврейского псалма: «блажен, иже имет и разбиет младенцы о камень!»[47] Сын же Человеческий заменил сурового праотца любвеобильным Отцом.

ВИФАНИЯ[48]

Вифания!.. Это небольшое селение нужно поставить выше Вифлеема, не давшего места в своих стенах родившемуся Христу, выше Назарета, собиравшегося убить своего пророка, выше Иерусалима, убившего Его и не давшего места в своих стенах Умершему, как Вифлеем не дал его Родившемуся. Вифания же признала отвергнутого Мессию в высшем смысле, в смысле Воскресителя: она стала единственным местом, где «Неимевший, где главу подклонити»[49], нашел себе не только приют, но как бы отчий, родной дом, дышавший чистою, детственною любовью.

К тому должны были иметься и столь же чистые, столь же действительно детственные, сыновние побуждения. Мы верим, что они были, и осмеливаемся указать на них. И если нам скажут, что «этого нет в Евангелии», мы ответим: там сказано, что Христос любил Вифанию, любил Лазаря, а этим сказано все.

Лазарь не был учеником, не был и апостолом; но он был выше того и другого. Вне всякого сомнения, он, подобно сестрам своим, был прилежным и понятливым слушателем учений Господа и распространителем их. Уже одним тем названием, которым удостоил его Христос, названием «друга» — другого Я — сказано так много, что и говорить дальше ничего не осталось. В нем Сын

Божий нашел то, что желал видеть в сынах человеческих,— нашел близкое подобие Себе. В сыне Симона Прокаженного * [50] Он открыл чистую детственность, не утратившуюся в зрелом возрасте; а детственность была основным требованием учения Христова. Страшная болезнь отца могла показать во всей силе любовь сына. Судьба отца, постигнутого ужасною болезнью, сделала Лазаря способным понять учение, которое не только возвышало униженных **, но и обличало всю тщету богатства и всего, чем обычно превозносятся люди. Сознание тщеты богатства и выражено в притче, которая не удостоивает даже назвать богача по имени.

Тотчас же после сошествия с Горы Искушения, находившейся между Иерихоном и Вифаниею, или же перед первым входом в Иерусалим, Христос исцелил отца Лазаря [51]. И, конечно, возвращение отца детям было превосходным началом спасительной деятельности Крещенного от Иоанна, было Его первым живоносным подвигом. Таким образом первым делом у стен Иерусалима было исцеление отца, а последним, перед последним входом в Иерусалим, было воскрешение сына. Когда решение относительно Иисуса уже было принято синедрионом, исцеленный от проказы отец будущего воскрешенного бесстрашно устроил вечерю и пригласил на нее своего Исцелителя и Воскресителя своего сына [52], в твердой, конечно, уверенности, что боязливые саддукеи не осмелятся наложить руку на Иисуса в преданной Ему Вифании; а, может быть, и самую вечерю устроил он именно с целью побудить синедрион отказаться от принятого решения, показывая, какую преданность имеет народ к гонимому Пророку-Воскресителю.

На Вифанской вечери, конечно, присутствовали Иосиф и Никодим и новообращенный Закхей [53] и все чаявшие пришествия Царствия Божия; так что в этот момент смиренная, сельская Вифания и была столицею зарождающегося Царства Божия, в котором присутствовали не одни мытари и грешники, предваряющие праведников, но и Воскреситель, и (будущий) воскрешенный. Последнему (Лазарю) пути Царствия Божия были ведомы, заповеди его были им исполнены, они жили в нем, а потому и болезнь его была «не к смерти, а к славе Божией», и на нем явилось «в силе» дело Божие [54].

На этой вечери явлена была во всей убедительности и ясности *естественная бедность* сынов человеческих и *бессилие богатства*. К чему богатство при такой болезни, как проказа, при таком ужасе, как смерть?.. Представителем «социальной» нравственности, для которой все зло заключается в имущественном неравенстве, был здесь Иуда [55]. И невозможно было глубже унизить «социальную» нравственность, как сделать представителем ее Предателя.

Вечеря, устроенная исцеленным от проказы Осужденному синедрионом, была выражением благодарности бесстрашного отца за словно предчувствуемое им возвращение сына к жизни и за совершившееся уже возвращение дочери от падения к великому долгу [56]. Эта вечеря, как только разнеслась весть об осуждении, не могла не собрать не только двенадцати и семидесяти учеников, но и всех исцеленных, утешенных, обращенных, всех слышавших и принявших слово спасения, всех, у кого Его слово пало на землю добрую, всех, от окрестностей Тира и помория Сидонского до сельской Вифании. Этот сонм был великою нравственною силою, настолько внушительною, что синедрион, если и не отказался от принятого решения, то все же не отважился действовать от-

---

* Нижеследующее исходит из предположения, что Лазарь был сыном Симона Прокаженного *(Примеч. В. А. Кожевникова)*.

** С учением Христа стало связано все уничиженное, все смиренное. Проповедь Галилейская имела целью *возвысить* униженное, а проповедь в Иерусалиме — *смирить* все превозносившееся, то и другое — указанием на Царство Божие.

крыто и заменил явные мероприятия скрытым коварством. Зная, конечно, о пребывании Воскресителя, как обличителя саддукеев, в Вифании, синедрион должен был однако прибегнуть к подкупу и ночному взятию. Вифанская Вечеря показала, что не только небо могло послать легионы ангелов, но и земля могла выставить легионы готовых пожертвовать жизнью за безоружного Воскресителя, если бы только Он пожелал этого. Но Он не пожелал... и потому страдание Его было *безусловно вольное*. Зная Свою силу и влияние, Он не только не воспользовался преданностью Своих приверженцев, но даже употребил все усилия удалить их, а Сам, осужденный синедрионом, вступив в Иерусалим, очистил храм от осквернявших святыню.

Таким образом Вифанская Великая Вечеря была, можно сказать, *вселенским собором*, в котором были представлены 12 колен Израилевых и 70 языков рода человеческого; здесь были и хананеи, осужденные ветхим законом на истребление; здесь были самаряне, презираемые иудеями и ставшие образцом милосердия; были здесь представители и главных направлений духа (ума) человеческого: фарисеи, к которым принадлежал раньше и сам хозяин, исцеленный одновременно и от физической, и от нравственной проказы — фарисейства; были здесь и саддукеи-эпикурейцы, образумленные и примиренные Христом-Воскресителем; ложно-веровавшие, бывшие неверующие и истинно-веровавшие — все, в лице и в делах Воскресителя, нашли разрешение своих недоумений, сомнений и отрицаний, все пришли в согласие и в единство любви.

Эта была воистину Великая Открытая Вечеря, достойная быть поставленною на ряду с Тайною Вечерею. Она и воспоминается Церковью накануне Тайной: на последней установлена была евхаристия; на первой — елеосвящение. За одним исключением, она была собранием всего лучшего, ставшего против синедриона, этого собрания всего худшего, впрочем, также с одним небольшим исключением, если на собрании осудивших Христа был Никодим. На Открытой Вечери было столько же избранных, сколько и званных, за исключением «Сына погибели», злоумыслившего против Сына Человеческого.

Подобно тому, как Великую Открытую Вечерю мы ставим рядом с Тайною, так точно сближаем мы и воскрешение Лазаря с воскресением Христовым, а торжественный вход в Иерусалим — с крестным выходом из Иерусалима. Воскрешение Лазаря было величайшим нравственным подвигом, пожертвованием собственною жизнью для возвращения жизни «другу», подвигом, в коем Сын Человеческий объявляет Себя Мессиею-Воскресителем и тем самым открывает и всем сынам человеческим истинный смысл и истинную цель жизни. Вечеря, следовавшая за воскрешением Лазаря, была собранием всех просвещенных и исцеленных, до Лазаря включительно, в продолжение трехлетнего служения, как очевидный, осязательный плод всей жизни Христа. На таком именно собрании подобало быть учрежденному и действительно было учреждено *соборование, объединение в деле исцеления*.

Торжественный вход со всем собором просвещенных и исцеленных в Иерусалим, вход с плачем о его (Иерусалима) близком разрушении был преображением храма иудейского в дом молитвы для *всех* народов, был созданием центра объединения их. Задача римского правителя состояла в том, чтобы поддержать установителя всеобщей религии против иудейской исключительности; но одержала верх последняя, и вот тогда-то торжественная и Открытая Вифанская Вечеря превратилась в Тайную, Иерусалимскую, а торжественный вход в Иерусалим заменился крестным выходом из Иерусалима. Но Вифания не отсутствовала и здесь; ее любовь сопровождала Грядущего на вольную смерть и Умершего на кресте: бережное снятие со креста, положение в пещеру, помазание израненного тела ароматными маслами — все это было свершено любящими ру-

ками не одного Иосифа, не одного Никодима, но и, конечно, Лазаря, даже преимущественно, надо думать, Лазаря. Вифания же, в лице сестры Лазаря, оплакивала почившего Христа, и она же, ликуя, встретила Его, воскресшего.

Вифанская Вечеря в вышеизложенном смысле, можно сказать, просится на картину. На этом соборе — все Евангелие в лицах. Слышавшие Слово о Царствии Божием могут быть изображены со свитками, на коих начертаны притчи, повествующие о таинственном росте зерна Царствия Божия из зародышей, незаметных для слепых наблюдателей-историков; но рост этот не есть слепое, бессознательное развитие или непроизвольное явление, а процесс сознательного и добровольного собирания рода человеческого в единство, до последнего человека включительно. Затем изображается ряд исцеленных по частям и в целом: хромых, слепых, сухоруких, расслабленных и, как завершение этого сонма,— воскрешенный Лазарь. Далее — ряд лиц, у которых учение Христово должно быть написано в сердцах их: к таковым можно отнести Закхея и Матфия — мытарей, жену-самарянку, хананею, Иосифа, Никодима, Марию из Магдалы и, наконец, еще раз Лазаря, в сердце коего должна быть представлена сама Нагорная Проповедь...[57]

В ЧЕМ СОСТОИТ НАША «МЕССИАДА»?

Воскрешение Лазаря — чудо дружелюбия*, высокий подвиг самоотверженной любви и мужества, ибо возвратить жизнь Лазарю мог только Положивший собственную жизнь «за други своя». Явную, очевидную опасность, которой Христос подвергался из дружбы к Лазарю, Он Сам, конечно, знал; ее хорошо понимали и ученики Его. Воскрешение совершено было как раз тогда, когда власть была в руках саддукеев, первым догматом коих было отрицание воскресения; самый ревностный из отрицателей занимал пост не только первосвященника, но и председателя синедриона.

Во всей жизни Христа не было более важного события, как воскрешение Лазаря. Это было торжественное объявление Себя Мессиею, делом и словом. Приступая к свершению дела, он произнес: «Я Воскресение и Жизнь!» «Воскреситель» есть, следовательно, истинное Его имя. Но подобно тому, как звание «Сына Человеческого» было заменено неопределенным словом «человек», так и имя «Воскреситель» было заменено столь же или даже еще более неопределенным именем «Спаситель». По той же причине слово «Лазарь» не стало общим обозначением всех умерших, а слово «лазарет» не сделалось названием всех кладбищ, и не все храмы кладбищенские освящены во имя Христа Воскресителя и во имя Лазаря Воскрешенного. Между тем, в строгом смысле, именно кладбищенские-то храмы и суть истинные храмы, тогда как все остальные — как бы их заместители, подобно тому как и антиминсы[58] («вместостолия») суть заместители гробов, этих истинных столов поминальной трапезы для живущих, связанных любовью с умершими.

Роспись храмов внекладбищенских, при *Музеях неполных*, хранящих останки не всех людей без исключения (тогда как *полными* музеями могут быть только кладбища, превращенные в музеи), должна отличаться от росписи храмов кладбищенских. В росписи храмов внекладбищенских должно бы быть изображено *лишь движение* к селам, к праху предков, к кладбищам, как исполнение первосвященнической молитвы[59]. Роспись же кладбищенских храмов

* Должны ли мы однако представлять себе отношения Христа и Лазаря друг к другу как *единственный* пример? — Конечно, нет! друзья-двойни предстают перед нами в лице Кирилла и Мефодия, Бориса и Глеба и иных.

должна изображать именно воскрешение Лазаря в истинном, полном смысле. Это изображение должно показать, что и сама крестная казнь, и смерть Христа были лишь бессильным мщением врагов воскрешения и врагов Воскресителя. Ибо *Христос воскрес для воскрешения всех Лазарей, всех умерших*, и даже врагов Своих, как бы Своих друзей, так что воскрешение Лазаря есть завершение всей предшествующей жизни Христа, равно как и всей прошлой жизни человечества, бывшей приготовлением к жизни Христовой, тогда как вся будущая жизнь рода человеческого должна быть продолжением воскрешения Лазаря, то есть, воскрешением всеобщим.

«ВЕЛИКАЯ КОНЧИНА» БУДДЫ И ВЕЛИКИЙ ПЯТОК

Наш век, для которого пишут буддийские катехизисы [60], для которого сочиняют поэмы, прославляющие «Великое Отречение» [61],— наш век понимает ли, что *такое* «великое» грандиозно только для нашего века, выше всего поставляющего богатство. Для другого же века великой нелепостью казалось бы увлечение этими богатствами. Если наш век не понимает этой последней истины, то потому, конечно, что он перестал понимать и само христианство. Для нашего века (в его характерных представителях) нет ничего антипатичнее и неприятнее христианства с его крестным страданием и воскресением, со Страстной и Пасхальной седьмицами, которых нет в буддизме, хотя самой достоверной книгой буддийского канона и считается «Книга Великой Кончины», Mahâparinibbâna-sutta [62].

Эта книга «Великой Кончины» отличается изумительным отсутствием всего великого. Она описывает всем известную смерть, и в обстоятельствах, ее сопровождающих, замечательным является только то, что как раз противоречит всему учению, проповеданному Буддою при жизни; противоречие это доходит до того, что Будда воскресает после уничтожения, после погружения в нирвану, ради матери своей, Майи, оговорившись, впрочем, что он делает это только для того, чтобы подать пример почтения к матерям *.

От этой мнимо-великой кончины перейдем к истинно великой, как она воспроизведена в утрени Великого Пятка. В этой утрени, состоящей из «Двенадцати евангелий», евангелием собственно самой утрени Великого Пятка и вместе с тем радостною вестью в этот день глубочайшей скорби являются 7-е и 8-е евангелия, отделенные друг от друга лишь покаянным псалмом, как входящим в их содержание, и возвещающие о спасении разбойника [64].

Но что́ такое «Царствие Божие» в молитве разбойника? По учению Церкви это, конечно, то же царство, о котором говорится в Нагорной Проповеди. Однако оно не может быть исключительно земным, потому что разбойник знал о неизбежности для него смерти и не просил уже, как, может быть, прежде вместе с другим разбойником: «спаси Себя и нас!», да и то — в виде насмешки! Следовательно, Царство Божие по Нагорной Проповеди назначалось не для одного только поколения, которое дожило бы до его пришествия, но соединено было с воскрешением умерших, до которого просто дожить, дожить бездеятельно нельзя, но до которого достигнуть можно только трудом. Молитва о поминовении в Царствии Божием могла таким образом означать только мольбу о воскрешении или о сопричислении к наследникам Царства, как избранным, что (последнее) предполагает нисшую форму воскрешения. «Отче, отпусти им: не

* Здесь ошибочно приписан Магапариниббана-сутте эпизод, заимствованный из позднейших буддийских легенд *(Примеч. В. А. Кожевникова)* [63].

ведят-бо, что творят!»[65] — эту молитву о распинателях услышали по-своему два распятых разбойника. Эта-то молитва о прощении и вызвала слова благоразумного разбойника и, следовательно, относилась уже к высшему виду воскрешения. Распятый разбойник, принимающий участие в ругательстве вместе со своими распинателями, в ругательстве к тому же на Сораспятого с ним,— не странное ли это явление? И другой разбойник, увлеченный на миг общим потоком, произнес хулу на Сораспятого с ним; но тут же и понял, что они именно не ведают, что творят. Тогда-то и открылись ему величие и святость того, что казалось безумием эллинам и соблазном евреям.

Что Великий Пяток есть день спасения разбойника и всего преступного человечества, это так же верно, как и то, что Христос «пришел грешныя спасти» и что не мытарь-грешник, а преступник-душегуб первый вступил в рай. Такой (выражаясь светским оборотом речи) пощечины никогда еще не было наносимо нашей светской правде; но ведь и как мелочна и ничтожна эта убогая «правда» сравнительно с такой Божественною неправдою! Прием, оказанный блудному сыну, вознаграждение работника, пришедшего в последний час, наравне с первыми,— все это побледнело перед вступлением разбойника в рай. Но зато и никогда не было такой радости на небе, как в момент вступления разбойника, которого надо представлять себе воплощением всех грехов несчастного человечества. И эти грехи, непрощаемые, казнимые по закону ограниченной человеческой правды, оказались прощенными безграничною благостью Божией! Остался только Иуда... но ведь и Иуда раскаялся!..

ГЕНИАЛЬНЫЙ РАЗБОЙНИК

(По поводу картины Ге «Распятие») [66]

На последней картине Ге «Распятие», в которой он дошел до последних, доступных живописи пределов отрицания христианства и где Спаситель и разбойник изображены не по Евангелию Христову, а по завету Толстого, художник изобразил Христа (если не вернее — Антихриста?), дающим заповедь *непротивления* злу насилием. Хорошо зная, какие последствия произойдут от исполнения этой заповеди, Толстой убеждает *не думать* о последствиях *неделания* и не заглядывать в будущее, так как «жизнь есть движение в неизвестное». Такая проповедь равнозначуща призыву: «ходите во тьме, пока тьма есть!» Вот во что решился преобразить новозаветного, евангельского Христа художник, исполняющий завет Толстого!

Еще хуже изображен спасенный разбойник. Это даже не человек; это — зверь, причем выражение зверства в нем доведено до такого совершенства, что для другого разбойника нельзя уже было придумать ничего худшего и он оставлен вне картины.

Разбойник Ге — полная противоположность евангельскому. Сей последний был первым исповедником христианства. Правда, апостол Петр еще раньше исповедовал Господа Сыном Божиим и Мессиею; но он не хотел и верить в страждущего Мессию, тогда как воистину гениальный разбойник признал Спасителя людей в Распятом, в том именно, что было для эллинов безумием, а для евреев соблазном. То, чего не понял первоверховный апостол, во что он не хотел верить, то постиг разбойник, признав Искупителя в страждущем и поруганном и в позоре усмотревши славу.

С молитвою разбойника начинается переход мира от оскорблений к раскаянию. Но Ге избрал как раз этот момент для нанесения оскорбления Распя-

тому и тем превзошел всех в поругании, изобразив разбойника не по Евангелию, а по еврейским пасквилям на евангельское повествование.

В молитве разбойника можно было бы, полагаем, прочесть всю его жизнь. Мы иначе не можем представить его * как соотечественником и сверстником Христа, галилеянином, слышавшим Нагорную Проповедь, глубоко запавшую ему в душу. Тяжелые обстоятельства жизни сделали его потом врагом общества; быть может, ему думалось, что осуществление Царства Божия мирными средствами невозможно?.. Он стал угнетателем своего народа... В то время, когда Христос находил приверженцев среди хананеев, римлян, мытарей и воинов, когда Христос поучал и исцелял, он грабил, бил иноплеменников, а когда Христос совершил свое высшее чудо, воскрешение Лазаря, он совершил ужаснейшее убийство. И вот, на суд явились рядом Воскреситель и убийца... Но этот разбойник с гениальным и чутким сердцем постиг страдание и признал его. С него начинается культ страдания, так что всему, что с тех пор сделано было для страждущих, всему этому после Христа, конечно, вторым основоположителем был разбойник.

Тот, кого Ге изобразил зверем на кресте, не должен бы быть отделяем от Христа распятого, ибо и Сам Христос признал его достойным быть с Собою. На скромное желание разбойника быть только «помянутым» ** тогда, когда настанет день царства Христова, Христос отвечает: «нет, нет! не тогда, а сегодня ты уже будешь со Мною в раю!» Молитва разбойника пришлась по сердцу человеческому роду настолько, что войдя на кладбище, из-за каждого креста, над каждой надмогильной плитою слышишь: «помяни, вспомни, не забудь, Господи!» В ответ на эту непрестающую мольбу, давно пора бы превратить кладбища в музеи-школы.

СОТНИК В КАПЕРНАУМЕ[68] И ПРИ КРЕСТЕ

В наш век разумного и истинно христианского отрицания войны и совсем неразумного и нехристианского отрицания войска было бы полезно и даже необходимо установить в годовом кругу новую неделю для почитания Римского сотника, соединившего в себе смирение с глубоким состраданием к слугам и видевшего несовершенство даже в необходимости повелевать над совершеннолетними, приказывать им как несовершеннолетним.

Неделя о Римском Сотнике будет отрицанием еврейской исключительности и нетерпимости, будет указанием на то, что Восток и Запад соединятся побратски за трапезою Авраама, Исаака и Иакова в Царствии Небесном.

Евангелие ставит самоунижение выше превозношения, самарянина — выше иудея, язычника — выше еврея; мирянин-самарянин оказывается благочестивее священника и левита; наконец, воин римский ставится выше и гражданина, и духовного, выше сына Израилева. Таков центурион римский в Капернауме; суровый воин, принимающий так близко к сердцу болезнь не сына, не брата, не родственника, а *слуги*; сын гордого, царственного Рима, явивший редкий пример уже христианского смирения, признавший себя недостойным принять еврейского Учителя, как раз Того, Который также объявил, что и Он при-

---

* Нижеследующее художественное предположение очень занимало мысль Николая Федоровича; оно казалось ему (и основательно!) превосходной темой для поэмы, написать которую он усиленно уговаривал нескольких лиц, так, например, поэта Величко[67], с которым долго беседовал об этом в моем присутствии. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

** На языке разбойника, говорившего, конечно, речью живою, народною, «помянуть» означало, разумеется, не то, что на мертвом языке бездушной интеллигенции.

шел не для превозношения Себя, а чтобы быть слугою, и того же требовал и от внимавших Его учению.

Не этот ли самый воин, будучи у подножия Креста свидетелем высшего подвига смирения Распятого для служения всему роду человеческому, не этот ли самый смиренный воин мужественно исповедывал Сыном Божиим Распятого?[69] Такое преклонение римлянина перед тем, что казалось евреям соблазном, а язычникам безумием, было первым преклонением римского мира перед благодатию креста, задолго до Константина. Таково значение Сотника по отношению к Прошлому. По отношению же к Будущему этот переход воина от оружия истребления, меча, к оружию мира и спасения, ко Кресту, создает предзнаменование и указание на великую задачу войска в деле всеобщего спасения: превратить орудия взаимного истребления в средства управления природою, то есть, сделать из них орудия победы над смертью.

О РЕНАНЕ

Не изумительно ли, что Ренан, дошедши в своей «Жизни Иисуса»[70] до момента Его смерти, не мог, очевидно, примириться с нею, ибо пожелал, чтобы все знание (знание, конечно, всех людей) восстало против смерти, и ощутил надежду, что когда-нибудь знание, может быть, этой цели и достигнет? * Не значит ли это, что Христос даже и в этом неверующем Своею смертию смерть попрал?.. И эта мысль не была минутною, мгновенно угасшею искрою в душе Ренана: она вылилась в целую статью в виде письма к химику Бертло[71] о воскресении, хотя уже и не действительном. Очень может быть, что Ренан признал бы, наконец, человеческий род орудием Бога отцов в исполнении этого дела, дела истинно-христианского и истинного призвания человечества. Но бездушный химик не мог возвыситься до этой мысли, и Ренан согласился с ним как со специалистом по химии, не принявши во внимание того, что лабораторная химия есть лишь детское, недоразвитое состояние истинного знания, творящее только подобия того, что совершается в самой природе, о регуляции коей ни ограниченный естествовед-наставник, ни его доверчивый ученик-критик не имели никакого представления; оба не подозревали, что настоящей лабораторией, способной решить поставленный вопрос, должна быть не тесная искусственная ученая клетка замкнутого от жизни «специалиста», а собственный организм человека и вся окружающая природа.

Как человек уже ничего сыновнего не чувствующий, равнодушный к праху отцов, ученый специалист думает уничтожить земледелие, а не превратить его в воскрешение, ибо земледелие, обращенное во всестороннее исследование, неизбежно приводит к воскрешению, к возвращению праху той же жизни, каковую он имел. Говоря, что резать домашних животных мы не будем, ученый химик не пояснил, однако, перестанем ли мы резать друг друга? А между тем, пока питание не станет созиданием, до тех пор мы будем лишать жизни живущее! Бертло, очевидно, сам того не замечая, хочет увековечить несовершеннолетие науки и человеческого рода, ограничивая знание опытами кабинетными, игрушечными.

Влияние Бертло на Ренана было неблаготворное; оно ограничило его разум, и с тех пор мы уже не встречаем у него той великой мысли, которая блеснула в его душе при взгляде на Христа распятого. Вслед за ответом Бертло для

* В позднейших изданиях «Жизни Христа» это место, кажется, исключено.

Ренана начинается падение; он становится пессимистом; сочиняет сциентифичный ад...[72]

Много было писано о Ренане; но заметил ли кто, что́ происходило в душе его при описании Страстей Господних? Отметил ли и сам Ренан в своих воспоминаниях состояние души своей в те дни, когда изображал последние часы земной жизни «Несравненного (как он выражается) героя страдания»? Вспоминал ли он и при смерти о той светлой мысли, которую пробудил в нем столь живо представленный им Распятый? Вспомнил ли Ренан тот миг, когда сам он, скептик и отрицатель, был так близок к спасению, «le temps auquel tu as été visité»?[73] Прямо трагично, что мыслитель и писатель, такими талантами наделенный, найдя сокровище, не оставил всего ради него, и вместо скептической истории «Происхождения христианства»[74], не написал того, что должно быть завершением христианства, не заменил «происхождения» «завершением», воскрешением, и потому не понял и самого «происхождения», самого Воскресшего и Воскресителя!..

«ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ СУЩЕСТВО ПОГРЕБАЮЩЕЕ»[75]

«Но ведь и муравьи погребают», говорят натуралисты. Так что же из этого? Обычай хоронить умерших собратьев-муравьев и обычай чистить себя свидетельствуют о понимании ими вреда оставления себя в среде нечистот, хотя бы эти нечистоты и были наши же отцы и собратья. Этот биологический факт и ссылка на него биологов свидетельствуют не только о том, что у муравьев нет понятия братства и отечества, но что и изучающие этих животных натуралисты нравственно сами не выше их. Во всяком случае, муравьи в указанном отношении подобны не дикарям, а горожанам, особенно американским, и более всего — гражданам просвещенного Будущего, когда удалять останки умерших будет предоставлено Обществу ассенизации, до чего пока еще не дорос даже и прогрессивнейший американский город. Итак, погребение у животных, как и у «граждан Будущего», не имеет ничего общего с погребением у нормальных людей, то есть у сынов человеческих. Погребать у последних означает воскрешать, соразмерно со степенью знания и уменья. Скрытое по физической необходимости они тотчас же начинают восстановлять по необходимости нравственной, по долгу сыновнему. Каменные отцы или матери («бабы») свидетельствуют об этом долге. Каменная баба, поставленная во дворе Предкремлевского Музея[76], во дворе, как подобии русской равнины, усеянной курганами с каменными бабами, есть протест против философов-натуралистов, отождествляющих погребение с гниением, протест против ученых, отрицающих науку в смысле сотрудницы религии.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД И ЕГО СМЫСЛ

Посвящается посетившим Россию и видевшим православный погребальный обряд англичанам, архиепископу Йорскому и другим[77].

«Человек есть существо погребающее».

Принятие англиканами даже только части православного погребального обряда, хотя бы в лице англичан лишь из высшего сословия, есть все же начало действительного примирения церквей, тогда как догматическое примирение со

старо-католиками [78] есть примирение мнимое лишь и никогда не может привести к примирению действительному и всесословному. Англичанин, видевший у себя на родине часть православного погребального обряда, пожелал видеть его во всей полноте и нарочно для этого прибыл в Россию; здесь он пришел к убеждению в необходимости принять его целиком.

Понятно, к чему должно привести усвоение англиканами существенной части нашего погребального обряда. Логика, последовательность неизбежно должна повести к принятию и вообще всего православного обряда, потому что он весь построен, можно сказать, по типу одного основного обряда — Страстной и Пасхальной седьмиц, Пасхи Крестной и Пасхи Воскресной, в которой выражена самая сущность христианства.

Наша всенощная есть, не по имени только,— панихида святым (вместо гроба и умершего ставится икона с изображением его); проскомидия — не что иное, как принесение жертвы за всех умерших и живущих, при полном же объединении — всеми живущими о всех умерших; евхаристия — завершение панихиды и проскомидии, хотя и неполное; ежедневные службы церковные — поминовения или повторения погребений над теми, которые в тот день скончались или были погребены, причтены к праведным. Наконец, величайшая служба, коей погребальный обряд есть лишь слабое отображение, есть служба Страстной Седьмицы, начинающаяся предсмертными словами Понедельника и Вторника, то есть угрозами о кончине мира и ответом, коим указывается фарисеям, саддукеям и иным путь ко спасению от грозной кончины [79]. Продолжением является Великая Среда — приготовление к погребению (елеосвящение) и Великая Суббота — день самого погребения, завершающегося воскресением.

Истинный конец, истинное завершение однако имеет лишь погребение Христа; оно одно достигает цели; все же прочие погребения, не исключая даже открытия мощей, не имеют еще должного завершения, так как еще не достигают воскрешения и даже, по-видимому, забыли о нем. Самое слово «отпевание» (отчитать, отпеть, отходить *от болезни и от смерти*) получило теперь смысл совершенно обратный: «отпетый» стало выражать окончательное отчаяние в возвращении жизни.

Почему же совершаемое в самом храме погребение не достигает цели, то есть возвращения умершего к жизни? Конечно, потому, что внехрамовая жизнь есть взаимное истребление...

Мы вправе таким образом сказать, что англикане постигли истинный способ примирения церквей и даже примирения всех религий, когда приняли самую существенную часть православного обряда, ту, которая указывает даже и на самую цель соединения, заключающуюся в смысле погребения, то есть в оживлении или воскрешении.

О ЦЕРКОВНО-НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ, А «ПО-УЧЕНОМУ» — О «МЕСТНЫХ ВЫДУМКАХ»

«При ходе с Плащаницею кругом храма в некоторых местах выносят хоругви, кресты и иконы». Такой обычай С. Данилевский называет, со свойственной «ученым» развязностью, «местною выдумкою». А между тем в этом местном обычае общецерковный обряд получил лишь дальнейшее и совершенно правильное движение. Было бы очень странно, если бы чин погребения Спаси-

5—436

теля более погребения священнического уподоблялся бы погребению обыкновенных мирян, хотя бы в некоторых отношениях; тогда как очень естественно, наоборот, представить, что святых изображали выступающими со стен, как из гробов, и собирающимися ко гробу Искупителя *: это и означает ход с иконами; это и есть движущийся храм!..

Данилевский забыл, что у православных есть обычай носить на себе крест и образки, большею частию соименных святых. Участвующие в крестном ходе несут, следовательно, иконы уже на самих себе. Это — не произвольная, не бессмысленная «выдумка»; это проявление высокого церковно-народного творчества, возникающее, очевидно, из желания верующих принять *деятельное* участие в священном ходе, желания, несомненно, многих, а почему бы и не всех, когда они уже все, если они верны заветам Церкви православной, несут на себе крест и икону тезоименитого им святого?..

К ВОПРОСУ О ПРАЗДНОВАНИИ ДНЯ ПРЕСВ. ТРОИЦЫ

С XVI века в богослужебных книгах праздник Пятидесятницы [80] называется иногда Троицыным Днем, а Неделя Пятидесятницы — Троицыною Неделею. В «Обиходнике» [81] XVII века указан запев канона: «Пресвятая Троица, Боже наш, слава Тебе» и приказывается на вечерни «ставить на аналой Праздник Троицы». Здесь, очевидно,— движение к превращению праздника Святого Духа в праздник Троицы. В XVIII и XIX веках это движение прекращается.

Особый праздник Пресвятой Троицы потому и необходим, что нужно показать его всеобщность, ибо всякий праздник имеет и должен иметь воспитательное значение. Установление этого особого праздника покажет, что совершеннолетие для человечества наступает.

О СЕКУЛЯРИЗАЦИИ КАК ПРОФАНАЦИИ

Заменив слово «секуляризация» (обмирщение) выражением «профанация», мы восстановляем истинный смысл обозначаемого им дела. Если в слове «профанация» признать выражение фигуральное, то под «фигурою» не следует разуметь «уклонение от обыкновенного способа выражаться с целью усилить впечатление», как полагают такие философы, как Бэн [82]. Не уклонение, а возвращение к первоначальному смыслу производит усиление выражения. Fanum означало *освященное место*, храм, а *профан — стоящий вне храма* или *перед храмом*, то есть *не посвященный*, а только *оглашенный*. Профанация же означает *оскорбление святыни*, действие, противоположное *фанации* или *освящению*, от которого (то есть от fanai) происходит и *фанатизм*, во что, действительно, и обращается фанация, почему она и вызывает профанацию, то есть тоже — действие фанатическое: оскорбление, нарушение или разрушение святыни. А это одно уже показывает, что профанация производится *профанами*, то есть не достигшими истинного понимания, хотя и признающими себя или признаваемыми другими за профессоров.

Заменив секуляризацию профанациею, увидим, что первая скрывала от нас истинный смысл наших экономических и всяких иных действий. В выражении: «высшая степерь цивилизации уменьшает процент с капитала, повышает зара-

* При Императоре Павле в Великий Пяток плащаница обносилась по стенам Кремля. Кому принадлежит мысль о введении этого глубокомысленного и глубоко-трогательного обряда: самому ли Императору или митрополиту Платону?...

ботную плату и повышает в то же время ценность земли» — заключается столько же профанации, сколько слов и предметов действия. Самая *цивилизация*, как обращение *сынов* в *граждан* есть уже профанация. В *оценке* земли, хранящей в себе прах предков, как *продажного товара*, еще более профанации, чем в заработной плате, обращающей *сынов человеческих* в *наемников*. Чем выше ценится земля, то есть чем более она производит зависти и раздора, тем более она профанируется. Уменьшение же процента с капитала не только не означает улучшения быта, а не означает даже и уменьшения лихоимства.

Для сынов человеческих, сынов умерших отцов, земля, хранящая прах отеческий, есть вещь священная, предмет священнодействия. Для истинных сынов человеческих, для коих утрата отцов есть утрата ничем не заменимая, не может быть и вопроса о том, в чем состоит священнодействие над землею как прахом отцов. Только восстановивши в себе это первобытное воззрение, можно понять, какой профанации подвергаются человек и вся природа в системах аграрного социализма, все равно — красного ли или голубого, ибо последний — только лицемерие тех, что требуют конфискации без вознаграждения, как Генри Джордж, или с вознаграждением, как Уоллэс[83].

Секуляризация для оправдания профанации ищет себе опоры в древнем мире и потому делается псевдоклассицизмом (третьим по счету: 1-й псевдоклассицизм — итальянский, гуманистический, времен Возрождения; 2-й — французский, века Людовика XIV; 3-й — немецкий, конца XVIII века и начала XIX-го; наш же классицизм есть сугубо- или трегуболживый, ибо мы — подражатели всех трех предыдущих и в особенности двух последних). Но ссылки современных «обмирщителей» (поклонников секуляризации и профанации) на древних в данном случае неосновательны. В античном мире чувство родины, отчизны, любовь к родной земле, хранительнице праха предков, было очень живо. Античный мир сознательно жил на могилах предков; первоначальные кладбища (Акрополь, Капитолий) были центром и святынею города-государства. Полноправность гражданства даже в вольнодумных Афинах зависела не от поземельного владения, а от сохранения могил на этой земле и от возлияний, совершаемых на семейных очагах богам, героям и вообще умершим. По представлению древних умершие ничего так не желали, как возвращения на землю: они завидовали даже бедствующим на земле; Агамемнон завидовал Одиссею, блуждавшему среди опасностей, вдали от родины...[84]

Секуляризация менее всего, казалось бы, пристала русскому народу и русскому быту, с основами коих она столь несогласима. Однако и у нас она — в полном ходу. Разоружение Кремля, превращение его в гульбище, в бульвар, означает переход от духовного к светскому, как и от военного к гражданскому. Это — переход от жизни, подчиненной строгому церковному уставу и суровой военной дисциплине, и от единения в одной общей цели к свободе бесцельной и к разъединению.

Нужно не такое превращение Кремля и кремлей, защищавших и охранявших прах отцов: нужно превращение их в музеи. Это будет также разоружение, но совершающееся по мере объединения сынов всех народов в общем для всех них деле возвращения жизни праху отцов, которых сыны могли лишь хранить, содержать только в памяти и во всякого рода памятниках, пока пребывали во вражде друг с другом. Потому-то Кремль и представляет сосредоточение внешнее и внутреннее — или в деле защиты друг от друга, пока царствуют вражда и война, или же в деле восстановления жизни отцов, когда сыны соединятся в общем практическом деле.

ДЛЯ ЧЕГО НУЖЕН КАЛЕНДАРЬ?

Утратив смысл и цель жизни, мы не отдаем себе отчета и в том, на что нужен календарь — указатель употребления времени: суток, годов, веков. Судя по обычному пользованию им, календарь должен указывать нам прежде всего на дни бездействия, на те дни, когда мы от работы, от службы, от ученья свободны. Календарь будет указывать на часы бездействия, субботные, то есть, часы, когда осуществляется заветная мечта города о 16-часовой праздности. Если цель жизни — свобода, то есть бесцельность, как уверил нас Запад, то дни, когда люди не знают, что им делать, когда они изнывают от скуки, ищут, подобно детям, всякого рода игр и забав,— в таком случае эти желанные дни суть праздники, к которым «прогрессивный» Запад, отринувший церковный смысл праздников, присоединил еще один, свой праздник прославления бездействия — 1 мая, противоречиво давши ему название «Праздника Труда».

Кроме указаний на дни покоя и бездействия во вкусе еврейства, на дни игр и забав во вкусе язычества, календарь служит сынам века сего еще для справок по разного рода будничным делам, вернее — делишкам, коммерческим (торгашеским), юридическим (сутяжническим) и мелочно-бытовым; для справок по разным условиям того порядка и строя жизни, в пределах коего думает обрести счастие (в смысле материального довольства и комфорта) еще, очевидно, не вышедший из детского возраста человеческий род. В этом строе жизни, за невозможностью превратить все дни в праздники и всю жизнь в игру и забаву, дни непраздничные превращаются в дни *бесцельного труда* и *вынужденной* работы, так как дела общего, родного для всех у нас еще нет, хотя к нему и призывает нас Христос, когда говорит: «Отец Мой доселе делает (следовательно — не «почил делать», как это было сказано древним) и Аз делаю»[85]. Соответственно словам этим, дни покоя, установленные по образцу якобы Божественного покоя, обращены в дни исцелений и воскрешения Сыном Божиим и Человеческим. Шесть дней *действительно* служить богам ложным, а один седьмой день служить Богу истинному мыслию, то есть мнимо, есть, очевидно, заповедь Ветхого Закона. По последнему дню, субботе, она принадлежит евреям, а по остальным дням — язычникам.

Чтобы судить о том, каковы по содержанию и цели шесть дней творения человеческого, достаточно взглянуть на Кузнецкий Мост, на эту выставку гексамерона (шестоднева) человеческого. Кузнецкий Мост имеет целью, конечно, нарядить, подмолодить (подстричь, побрить, подвить, подбелить и подрумянить, словом прифрантить) мужчин и женщин, дабы помочь половому подбору, создавая тут же и обстановку, возбуждающую половой аппетит (театр, чувственная музыка, соблазнительные романы и картины и т. п.), ссылаясь в оправдание всего этого на природу, то есть на не знающую нравственности силу, которая также наряжает самок и самцов для той же цели. Слепые же силы природы это и есть языческие боги (Афродита, Гермес, Дионис и др.), еще не побежденные христианством боги; их олицетворение, идолы, давно низвергнуты, но сила, в них олицетворенная, жива и не отринута; и не мы, а она еще правит нами, стихийно и бессознательно; нет уже Зевса-громовержца, но гром и молния разят по прежнему слепым произволом; Анадиомена не рождается более из волн морских перед нашими взорами, но волны страстей, ею рождаемых, держат нас по-прежнему в оковах похоти, и век наш, подобно Фаусту, «стремящийся от вожделенья к наслажденью, и в наслаждении томящийся по

вожделенью», превращает весь строй и расчет времени, весь календарь в сплошной культ языческой похоти жизни.

Календарь же христианский есть синодик, помянник, в коем каждый день указывает образцы для жизни, совершенно противоположной языческой. Но, к сожаленью, это еще только образцы для жизни людей в отдельности, а не в совокупности. Правда, христианский календарь указывает и на искупление — на Пасху Страдания (Страстную Неделю) и на Пасху Воскресения, но не указывает на средства, коими сама жизнь должна измениться, сообразно с требованиями искупления; календарь христианский еще не указывает на Пасху внехрамовую... Развитие календаря в этом направлении еще впереди; только по мере осознания задачи общего дела и проникновения духом его и календарь станет тем, чем он призван быть: синодиком-помянником, хранящим благоговейную память о прошлом, книгою юбилеев, почерпающею в прославлении прошлого любовь, воспитывающею настоящее и уясняющею задачи будущего, и наконец,— справочно-наставительною, образовательною книгою для храмов-школ, посвященных Троице Всепримиряющей и научающих сынов и дочерей человеческих долгу перед родителями и путям к его выполнению.

ДОЧЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ КАК ПРИМИРИТЕЛЬНИЦА

Притча о блудном сыне приложима и к дочерям человеческим. Светские женщины вообще, гетеры в особенности, должны быть отнесены к оставившим отцов, к забывшим отеческие предания. „Memento vivere“, не в смысле оживления, а в смысле наслаждения, стало для них первою заповедью жизни. Диотима [86] Сократа принадлежит к этому же разряду. Мария же Магдалина соответствует младшему сыну притчи: возвратившись к отцам, она стала выше никогда не оставлявших их.

К сим последним, к неоставлявшим отеческих преданий, принадлежат женщины земледельческого класса, у коих преданность к родителям выражается преимущественно в погребальной обрядности, утратившей ныне свой истинный смысл. Приготовляя у семейного очага погребальные трапезы, сельская женщина является жрицею, ничуть не низшею весталок, друидесс, веллед, этих вдохновенных пророчиц, а даже выше их по делу, исполнительницею коего она предполагается и какое должна свершить она, а с нею и все дочери человеческие, ставшие «как одна» дочь, преданная отцам.

Если женщина, становясь супругою и матерью, остается дочерью, то выход ее в замужество в другой род, народ и даже в иную расу будет означать не удаление от своих отцов, а соединение этого чуждого рода и чуждой расы со своим родом и племенем. Дочь — это великое орудие воссоединения или восстановления единства рода, примирения сословий и народностей. В браках Эпиметея и Пандоры, Пелея и Фетиды [87] некоторые толкователи видят олицетворение слияния враждебных племен; но то, чем была в этом смысле с давних пор дочь человеческая бессознательно, то же самое назначение, но в расширенном, углубленном и облагороженном смысле, она должна получить сознательно и обдуманно; ей принадлежит настолько же важное, насколько и почетное место в плане всеобщего примирения.

ПОРАБОЩЕНИЕ ТВОРЦА ТВОРЕНИЮ В НОВЕЙШЕМ ПРОТЕСТАНТИЗМЕ *

«Бог, по понятиям левых гегелианцев и критиков тюбингенской школы, есть объект, в коем человек находит удовлетворение и успокоение от внутренне ощущаемой им борьбы между сознаваемым превосходством над внешней природой и зависимостью от нее же. Бог, другими словами, есть такой пункт для человеческого сознания, восходя до коего человек чувствует себя *свободною личностью.* С этой, чисто естественной точки зрения, чудеса суть факты простого стремления человечества возвыситься над окружающей природой и, как таковые, не имеют исторической действительности, и даже просто — не возможны, ибо они никак не вяжутся с ненарушимостью *законов природы, более могущественных, чем* сам Бог» [88].

Ясно и определенно сказано! Но как же это, восходя до такого Бога, раба слепой силы, то есть нисходя до существа более слабого, чем природа, человек чувствует себя *свободною* личностью? Признать себя рабом неразумной силы, как это ни унизительно для существа разумного, все же добросовестнее и логичнее, нежели обманывать себя и других такою химерическою, такою нелепою свободою!.. И во что же превращается протестантское новое богословие, основанное на таком самообмане и противоречии?.. Еще недавно протестантизм искал «Бога в природе» (Бунзен [89]); затем он отождествил Бога с природою (пантеисты) и вот, наконец, отдал Его в рабство природе. Очевидно, Бог протестантскими богословами не найден; да и способен ли его открыть протестантизм, предпочитающий в богословии, как и в философии, мнимое, мысленное и бездушное живому?

* * *

«Из земли взят,— в землю отыдеши!» Это — по Ветхому Завету! А по Новому: «из земли возвращен будеши».

«Из воды, из огня, из воздуха взят»,— «и в воду, в огонь, в воздух превратишься». Это — по древне-греческим философам. А по новому, православному, греческому философу-богослову Василию Великому так: «по гласу Сына Человеческого будешь, поглощенный, возвращен поглотившими». Сбудется же это тогда, когда поймешь, что «Познай самого (только) себя!» ** есть голос демона, а «Сознаю, следовательно, существую» есть голос того ***, кто в многолюдном городе чувствовал себя как в пустыне, и того ****, кто всю вселенную счел за свое создание, за свое представление, после чего уже стало возможным воскликнуть:***** «Я — Единственный, и все — мое достояние!» [90], то есть окончательно отречься от единства и единения с себе подобными и тем и себя, и всех обречь на гибель.

---

* Керенский. На Западе. Очерки внутреннего состояния современного лютеранства. Казань, 1899.

** Сократ.

*** Декарт.

**** Кант.

***** Макс Штирнер, труд коего озаглавлен: «Единственный и его достояние».

В ОПРАВДАНИЕ...

...Как можно говорить о несогласимости с Евангелием такого учения, которое требует от сынов человеческих, чтобы они стали орудиями и выполнителями воли Бога, смерти не создававшего и хотящего, чтобы все в разум истины пришли? Да разве истинный разум не сила? разве он, сила сознательная, волевая и целесообразная, слабее слепой, безсознательной, безвольной силы природы? Разве образование не должно поставить себе задачей исполнение Божественного хотения, воли Отца Небесного?..

Доказывать несогласие такого требования с Евангелием, с благою вестью спасения — не значит ли доказывать нормальность того постоянного противления воле Божией, в котором мы находимся?..

ПРИГОВОР И НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ОПРАВДАНИЕ *

Возражая мне, Вы пишете: «говорим не об изложении, не о форме, а о *конечном пункте* самого учения; и притом речь идет не о моем отношении к нему, а об отношении людей века сего вообще».

Так я и понял Вас! Вы говорите, что «конечный пункт» неприемлем по существу, а я говорю и продолжаю говорить, что он неприемлем лишь по моему неискусному выражению, так что и Вы не понимаете меня по этой же причине.

Вот Ваше отношение:

«Вера в воскресение мне сейчас нужнее, чем когда-либо, и в форме *христианской* она *единственно* и ободряет меня в моей скорби. Но христианскую форму я не считаю враждующею с Вашим (не-христианским) учением; и, если не понимать некоторых текстов буквально, например: «*Аз* воскрешу его в последний день [91] (но если понимать это буквально, то есть как должно, то *не-христианское* не будет ли *антихристианским*, враждебным христианству?!),— христианский взгляд на воскре*сение* и Ваш (не-христианский) на воскре*шение* могут быть рассматриваемы как две точки зрения на один и тот же процесс. Решительно не понимаю, как Вы этого не понимаете!.. Сами же Вы различаете воскресение и воскрешение, воскрешение, совершаемое через людей, и воскресение помимо, вопреки их воле?»

Отвечаю: я буквально верю, что если люди останутся такими же противниками воли Божией, как теперь, то последует Воскресение Суда, воскресение вечного наказания; то есть грешники будут осуждены на казнь, а праведники на созерцание казни, что для ищущих 〈лишь〉 *личного* спасения совершенно справедливо, и Вы, как Тертуллиан [92], будете смеяться и хохотать, видя нас, которые не так тщательно заботились о своем личном спасении, осужденными на вечное наказание. Такое учение, хотя и принимаемое православным богословием, есть католическое. У нас, хотя и есть название «ад» и нет названия «чистилище», но

* Так позволяем мы себе озаглавить нижеследующие страницы, входившие, очевидно, в состав ответного письма к неизвестному нам лицу, по-видимому, упрекавшему Николая Федоровича в расхождении его взгляда на воскресение с христианским. В подлиннике этот отрывок носит неопределенное надписание «Ваш приговор»; особое заглавие и сохранение черновика этого письма заставляет думать, что Н. Ф. приписывает этому отрывку значение не простого частного письма, а существенного разъяснения своего учения, что и подтверждается самим содержанием; поэтому и печатаем этот отрывок здесь, а не в отделе писем *(Примеч. Н. П. Петерсона и В. А. Кожевникова).*

на самом деле мы (православные) признаем лишь чистилище и не признаем ада, потому что не признаем безвыходности, как Ваш возлюбленный католицизм. Буслаев[93] ⟨это понимал и⟩ одобрил мою мысль.

Если же молитва «Да будет воля Твоя на земле, как на небе», есть молитва о *возможном*, если хотение Божие, чтобы все люди в разум истины пришли,— для нас *закон*, то неужели же мнения человека, который всею мыслью, всею душею отдался исканию путей, которыми мы можем исполнить хотение Божие, исканию того, что мы должны делать в совокупности, чтобы молитва «Да будет воля Твоя» была не пустым словом,— неужели же, спрашиваю, мнения этого человека должны быть названы *нехристианскими* или даже антихристианскими? И разве христианство состоит в том, чтобы Бога делать своим орудием, а не себя орудием воли Божией, хотящей всем спастись? разве христианство состоит в том, чтобы *свое* хотение делать законом для Бога, а не хотение Бога законом?.. То, что Вы называете христианским и нехристианским, суть два *различных* процесса: в одном человек является деятелем как орудие Божества, а в другом человек — лишь предмет действия; и в первом процессе заповедью человека будет: «жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех умерших». (Ужели же это учение опасно, «вредно»?..)

Впрочем, безвредность еще не оправдание. Я заслуживал бы обвинения не только в том случае, если бы я на это безвредное дело употреблял служебное время, но и в том случае, если бы употреблял на него и время внеслужебное, которое употребляется обыкновенно на разные развлечения. На основании конечного пункта, который Вы считаете самым неважным, а я — самым необходимым, я признаю за всеми право требовать отчета от меня о внеслужебном времени, и Вы в праве обвинить меня, если найдете отвлечения, развлечения от службы Музею во внеслужебное время. Однако «конечный пункт» и мог быть результатом службы именно в таком учреждении, как собрание всего протекшего, отжившего, умершего, прежде же этого — следствием службы в школе, где я должен был обучать истории светской, русской и всеобщей, и обязан был ей, почитаемой за предмет роскоши, за предмет ненужный, придать значение священное, несмотря на то, что школа свое отделение от истории священной, то есть свое опошление, считает прогрессом. Принимая все, выработанное новыми светскими историками, я первым отцом истории признаю Даниила, хотя не отрицаю отцовского титула и у Геродота[94]. Оставив школу, я мысленно продолжал в ней службу, так же как не оставил последнюю и после оставления Музея 3-го Рима[95], стоящего перед центральным кладбищем или Кремлем, алтарем, посвященным Светлому Воскресению Христову, а с ним — и всеобщему... Вы имели бы право обвинять меня, если бы я не смотрел на службу, как на священное дело. Воскресенье у меня обратилось из дня покоя в день труда, дела, полезность которого, конечно, от меня не зависит. Дело это, быть может, и пустое, но таково оно лишь по моей малой способности и неуменью, а потом... и по старости.

Признавая Всенародный Музей священным, сочетая молитву с делом, я соединяю Музей с Храмом, который был для меня изображением сынов воскресших и обращенных лицами к небу, то есть молящихся Богу отцов об умерших отцах. Музей был для меня также и исполнением молитвы, изображением земли, отдающей своих мертвецов, то есть наших отцов, и изображением неба, населяемого воскресшими поколениями, то есть оживленными отцами. Музей же всенаучный есть средство превращения изображения в живую действительность...

...Даже самое название всеобщего воскресения «конечным пунктом» доказывает Ваше совершенное непонимание моей мысли, так как пункт, называемый Вами «конечным», у меня — и начальный, и средний, то есть не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом — все! Укажите мне из моих малых заметок хотя бы одну, где не говорилось бы о воскресении прямо или косвенно, явно или скрытно, если только слово это и мысль эта не были выброшены теми, кто печатал статью.

СТАТЬИ ФИЛОСОФСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ

ТВОРЕНИЕ И ВОССОЗДАВАНИЕ

«Мы познаем только то, что сами же творим»[1].

Аристотель и Кант

Творить мы *не можем*, а *воссоздавать сотворенное* не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине — *мы должны*, иначе мы не будем подобием Творца, и все созданное должно погибнуть, разрушиться. Но воссоздавать мы можем *лишь в совокупности* (в совокупности всех живущих и всех сил и способностей, им присущих). Иначе — для чего же даны разум, чувство и воля? Разум без воли будет безжалостным созерцанием разрушения; чувство без разума (без знания) будет бесплодною жалостью к разрушающемуся и погибшему; воля без чувства будет злая воля, а без разума она будет волею слепою и безсильною.

Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, но так, чтобы знание не отделялось от дела, ибо без последнего не может быть и первого. Тогда совокупность (целостность) познающих разумных существ, относясь к полноте познаваемого, неразумного, будет воссоздавать его, управлять им. Таким образом мир или природа придет к самосознанию и самоуправлению через объединившиеся в общей цели и в общем деле существа, ныне в розни и в бездействии находящиеся.

В ЧЕМ СВОБОДА?

Свобода без власти над природою то же самое, что освобождение крестьян без земли.

Название «философского века», данное XVIII веку, в общем — верно, ибо философия есть принадлежность несовершеннолетия, занятие мнимое, без реального дела. Философия есть мысль горожан, веривших в свободу, но не заметивших господства и гнета природы над собою. Крестьяне, более разумные, чем горожане, не понимают свободы без земли, да и имея землю не считают себя свободными, а называют хлеб «даром Божиим». Горожане же не понимают, что без власти над слепою силою природы нельзя называть себя просвещенными и уже совсем нелепо звать себя свободными. Раб слепой силы величает себя свободным! Лиссабонское землетрясение ничему не научило тупой XVIII век, хотя землетрясение есть бич именно на города́, или, по крайней мере, гораздо более на города́, чем на селения. Голод также не считается городами за бедствие; а нынешний год, год «великих трусов»[2] (1902-й) в Старом и Новом Свете, показал, что со времен XVIII века и мы, похваляющиеся своим прогрессом, так же еще ничему в данном отношении не научились.

Проповедывать рабам слепой силы свободу от разумных существ, обрекать людей на терпимость и рознь, на обоготворение пороков и нелепостей,— вот в чем заключается совершеннолетие для нашего времени!.. Ужели в этом — цель жизни?..

Конечная цель жизни существ разумных в том, чтобы сделаться начальною причиною самих себя и этим уподобиться первоначальной причине, Божественной Первопричине.

Мы переживаем критическое, роковое время: нам надо решать вопрос о свободе! Неужели мы поймем свободу в смысле ограничения власти, той власти, которая должна бы объединять всех в борьбе со слепою силою природы? Ужели не поймем, что свобода без власти над природою и без управления ею — то же, что освобождение крестьян без земли?..

ДВА ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПА МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Философия и религия Индии и Германии — пантеизм, то есть такое учение, в котором зло составляет необходимое условие бытия и жизни. Поэтому единственное средство уничтожения зла здесь есть уничтожение самой жизни, самого бытия. Так и решают, и к этому, в конечном выводе, и должны приходить как восточный буддизм, так и западный пантеизм. Наоборот, зендское [3] и славянское миро- и жизневоззрения не делают из зла неизбежного условия бытия и жизни и борьбу с ним ставят целью исторического существования. Оттого исходною точкою здесь является не пантеизм, а конечною — не буддизм и не пессимизм. Между мировоззрениями семитическим и индо-германским зендо-славянское служит примирительным звеном.

Зло заключается в слепоте и бессознательности, а благо — в обращении бессознательного в разумное, рождения — в воскрешение.

Только при отсутствии сознания разделение уничтожает единство и превращает (разумные и нравственные) особи (личности) в существа только «естественные», то есть только в видоизменения, в модусы природы физической; и лишь при слепоте единство поглощает (индивидуальные) различия, уничтожает особи-личности. Всеобщее же воскрешение есть восстановление как различия, так и единства, уничтожение как ига, так и произвольного, беспорядочного смешения, не хотящего знать ни определений, ни различений. Собирание или условие всеобщего воскрешения есть содействие, а не противодействие объединению в общей и единой цели.

ОБ ОГРАНИЧЕННОСТИ ЗАПАДНОГО «ПРОСВЕЩЕНИЯ»

Познавание всеми в совокупности всей земли (или земной планеты) в ее целости, а затем и всей природы в ее полноте, то есть осознание природою самой себя через всех людей или всех разумных существ, есть путь для достижения миром этих существ подобия Божеству Триединому.

Здесь (в этом процессе совершенствования) получается универсальный эмпиризм и такой же универсальный рационализм, на место единичных опытов Бэкона и Декартова мышления в одиночку, полагающего основу жизни в сознании («сознаю, ergo существую»).

От узаконения этого ограниченного эмпиризма и столь же узкого и искусственного рационализма родилось и возросло западно-европейское мнимое «просвещение», не признающее даже возможности истины всеобщей, ведущее принципиально к розни и к самой нетерпимой будто бы терпимости, ко лжи философской и религиозной, к войне гражданской или революции и к войне ме-

ждународной (к милитаризму, к индустриализму, создавшему «социальный вопрос»).

И это-то отчаяние достигнуть истины и блага признали совершенствованием, прогрессом, вместо того, чтобы признать это за отживание, за вымирание, за регресс!..

О МИРОВОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ

Если нелепо утверждать наличность существования полной целесообразности в мире в его настоящем положении, то столь же нелепо и полное отрицание целесообразности, когда мы ее знаем в самих себе и не можем представить себе даже у животных действий без сознания определенных, ближайших целей. Если же мы признаём цели у людей не только ближайших к нам, но и далеко отстающих от нас по развитию, и притом признаём наличность целей не только личных, но и коллективно достигаемых, то мы уже не в праве утверждать, будто целесообразность не возрастала в мире и что она не будет и еще возрастать и расширяться. Мы даже обязаны поставить человечеству одну общую цель и утверждать необходимость, возможность и обязательность установления целесообразности не словом, а *общим делом.*

Если *развитие, эволюция* предполагает лишь ближайшие цели, то это показывает, что эволюция есть низшая ступень развития и что, следовательно, должна быть высшая, которая и должна в корне исправить зло, естественно проистекающее от непризнавания цели единой и общей и от постановки только личных и ближайших целей. Ограничиться одними последними невозможно: благодаря довольствованию ими и происходит борьба, взаимное стеснение и вытеснение, поглощение предыдущего последующим.

Вопроса о целесообразности не доказать и не решить отвлеченными приемами философии, ресурсами одного мышления. Философия, определяя себя лишь как знание, тем самым признает себя праздным любопытством, из которого ничего не выходит, ни даже знания. В самом изложении философии заключается ее обличение применительно к вопросу о целесообразности. Два ответа дает философия об устройстве мира: 1) *плюрализм*, утверждающий, что мир в основе есть множественность, которая дана прежде единства; проще сказать: *мир есть беспорядок*. И тогда о какой целесообразности можно толковать иначе, как в насмешку?.. Выход из этой мертвой петли плюрализма — один, и к нему ведет путь не пассивного отвлеченного умозрения, а реального дела: если мир есть беспорядок, в нем невозможно и достаточное знание, пока длится беспорядок; надо, следовательно, приводить мир в порядок, расширяя, соответственно этому, и знание, а со знанием — и упорядочивающую силу; приведение же в порядок есть уже не одно мышление, не одно знание, а уже и дело, неразлучное со знанием. Вносить в мир порядок и значит вносить в него целесообразность и тем доказывать ее возможность *фактически.*

Или же 2) в основе мира лежит *монизм*, утверждающий, то есть предполагающий только, что мировое основное начало есть единство, данное прежде множественности. Если бы монизм не был только предположением, не было бы надобности и в двух объяснениях его, которые искони видим в философии. Существование разномнений здесь равносильно признанию недоказанности утверждения мирового единства, а с ним — и целесообразного порядка. Объяснений, как известно, два: теистическое и пантеистическое. Философский теизм предполагает существование *вне-мирной* интеллигенции; но, перенося

разум (с его следствием целесообразностью) за пределы мира, он прямо отрицает свойственность того и другого самому миру по существу. Целесообразности в мире, как таковом, самой по себе,— нет; она требует внесения ее *извне*. Это и делает религия: еврейство, признавая внемирного Бога, или внемирный разум, *обещает* Мессию, то есть, пришествие Бога в мир, а христианство признает обещание *осуществившимся*, признает Христа, Слово-Логос (Высший Разум) пришедшим в мир для его спасения, то есть для упорядочения мира и для внесения в него высшей целесообразности. Это доказывает, что в религии есть смысл, тогда как в философии, понимаемой как теизм, его нет — нет потому, что пришествие Логоса-Сына Единородного не есть философское положение, это истина, открывающаяся не органом философии, чистым разумом: Христос открывается не в отвлеченном мышлении кенигсбергских и тюбингенских профессоров, а в сердцах галилейских рыбарей и жен-мироносиц. И признание вступления целесообразности в мир «путем галилейским» не только не правомочно с точки зрения чисто философского разума и «религии в пределах чистого разума», а даже прямо несостоятельно. Между тем только «галилейским путем» может быть избавлен *религиозный теизм* в вопросе о целесообразности мира от упрека в несогласимости столького явно безпорядочного и злого с мудростью и благостью предначертаний, исходящих от внемирного Высшего Разума: грех и его следствие — смерть дают объяснение наличности беспорядка, зла и скорби в мире сынов, нарушающих волю Отца; пришествие же Сына Человеческого для всеобщего спасения сынов человеческих, которые должны «стать как дети», чтобы спастись, вносить возможность миропорядка, целесообразности и спасения; а последованием или сопротивлением рода человеческого Спасителю, тем: пребудут люди блудными сынами или станут сынами человеческими, объясняется умаление или рост порядка, целесообразности и добра в мире. Для пути же кенигсбергского [4], бессильного доказать наличность всего этого в мире по существу его и неспособного признать ни Сына Человеческого, ни сынов человеческих в их родственном единстве чистым разумом, знающим только всепоглощающее «Я» в его противоположности к чуждому ему «Не-я»,— для этого пути кенигсбергского удовлетворительное решение проблемы зла (беспорядка, нецелесообразности) в мире с *философско-теистической* точки зрения остается невозможным.

Нелепее же всего второй вариант философского решения — *пантеизм*, который, вопреки всему, что мы видим и ощущаем, и не мы одни, а и «вся тварь, томящаяся и жаждущая избавления» от страдания,— тем не менее с безжалостным благодушием отвлеченного мышления продолжает утверждать, что в мире все-таки есть порядок и высшая целесообразность. Это уже прямая недобросовестность, непозволительная для предполагаемого достоинства философии.

МЕТАФИЗИКИ И АГНОСТИКИ

Чтó для немцев метафизика, то для англичан и французов агностицизм. Из этого последнего ныне находят возможным выводить целые религиозные системы. То, в чем большинство верующих видит проявление Божественной воли, в том самом позитивисты, согласно агностическому верованию, признают действие непознаваемой силы, разлитой во всей вселенной.

В этой мысли Спенсера заключается не только метафизическая, но и целая религиозная система, подобная той, которую вывел Кант из своей, отрицающей всякую теологию, системы.

Если у англичан и французов возникают системы религиозные, а у немцев метафизические, то это оттого, что и самый протестантизм есть уже переход к метафизической системе.

Раз допущено проявление Непознаваемого во вселенной, можно ли остановиться в познании его? Непознаваемое для нас, познаваемо ли оно для самого себя?..

Если природа, по Вундту [5], есть саморазвитие духа, а дух — саморазвитие природы, то саморазвитие есть лишь переход от слепого к сознательному; полноты же сознания или духа при таком развитии достигнуто быть не может. *Необходимо, чтобы саморазвитие стало действием*; то есть нужно, чтобы сознание знало или представляло предварительно то, чем оно должно сделаться; нужно, чтобы оно могло управлять тем, что в душе есть слепого (не отделяя природы от духа).

Такое дело может совершиться только в царстве духа, то есть в соединении душ индивидуальных, но не чуждых друг другу, для коих совокупный организм (Gesammtorganismus) есть лишь временная, полусознательная форма, ибо совокупный организм заключает в себе и господство, и борьбу, то есть вытеснение младшими старших, так же как и коллективный дух заключает в себе ненависть. Нужно, чтобы совокупный организм не обманывал себя мнимым единством, а сознавал бы в себе действительную чуждость между индивидуальными душами и еще большую чуждость между духом и природою и вследствие этого господство последней над первым.

Но факт противоположности между природою и духом указывает лишь на возможность для духа править природою.

* * *

Философия Канта есть верный вывод из *всемирно-мещанской* истории вообще и германо-романской истории XVIII века в особенности. И если иной, более широкой и содержательной *всемирно-сыновней* истории не будет, то тогда не будет также и другой философии, которая однако должна бы быть, то есть *философии общего дела*, как это и доказывал XIX век, возвратившийся после всех своих блужданий к Канту, то есть к отрицанию истины (абсолютной) под видом смирения самой истины и самого блага. Философия, вышедшая из критики чистого разума, могла стать только тем, чем она стала и чем она пребывает и доселе, то есть *только мышлением*. Но *вся философия и всякая философия несостоятельна, если она — мысль без дела.* Отвлеченное ложной, безжизненной философии истинная философия обращает в видимое, в осязательное. Но такое превращение мыслимого в осуществляемое, в действительное есть дело всех людей без исключений, а не одного ученого сословия. Это дело реальное, нравственное и религиозное.

СТРАШНЫЙ СУД ФИЛОСОФИИ

Столь долго ожидаемый христианством Страшный Суд наконец наступил! Явился неумолимый лже-судия, в лице кенигсбергского профессора Канта с несколькими судьями или лже-судьями низшего порядка, вроде Контов и Миллей [6]. Европейское и американское интеллигентное человечество признало суд его правым и осуждение — справедливым и до сих пор не опротестовывало его су-

6—436

дебных приговоров. А между тем он осудил всех или все высшее на тесное тюремное заключение; всему же низшему дал свободу. Сентенции, которые он произносил над знаниями, делами и произведениями человеческими, он называл не «суждениями» (кроме суждений об искусстве), а обыкновенно «критиками», хотя мог бы прямо назвать ⟨таковые⟩ тюрьмами, подобно тому, как религию он назвал религией в тюремных, очень узких пределах чистого разума, ибо и самый «чистый» разум он осудил на вечную тьму неведения, незнания, то есть низвел разум в Аид, в Гадес, в место, лишенное света.

В еще более узкие пределы поставлен ⟨Кантом⟩ несчастный практический разум. Практический разум не только дозволяет, но и требует повелительно, «императивно» делать добро, однако с обязанностью не уничтожать зла. ⟨При такой постановке практического разума⟩ можно с уверенностью сказать, что врата рая не одолеют ада! Разрешая людям их мелкие делишки, законодатель практического разума не говорит об одном общем, великом деле, а союз для этого дела — Церковь — допускает единственно лишь по старо-римски, лишь юридически...

Ложь или ограниченность философии Канта заключалась в отрицании или непризнании *общего дела*, в отрицании, являющемся предрассудком, свойственным сословию, обреченному на одно мышление.

Критика религии осудила догматику, потому что в нравственном богословии Кант не видел общего дела, то есть предметом нравственного богословия не было общее дело, или, короче, догматы не были заповедями.

Практический разум не уничтожал зла в мире, потому что не допускал общего дела, а только ⟨дозволял⟩ действия в одиночку. Он знать не хотел действия *всех* разумных существ на *всю* неразумную силу, хотя обе силы, природа разумная и неразумная, в отдельности ⟨взятые⟩ были лишь частями, а не составляли целого. ⟨Между тем⟩ если бы *весь* мир стал предметом управления *всех* разумных существ, то и суждения о *целом* мире были бы уже синтетическими суждениями a-priori.

⟨Наконец⟩, критика художественного разума не была общим делом воссоздания, то есть не требовала воссоздания того, что разрушено неразумною силою, а ограничивалась суждением эстетическим и телеологическим, забывая, что и красота, и целесообразность — произведения не слепой силы, а разумной, и притом совокупной.

Противоречие, антиномия разумных существ и неразумной силы не разрешится, пока разумные (*разумно мыслящие*) существа не станут *разумно действующими*, то есть пока не объединятся два разума, теоретический и практический, а с ними и третий — художественный и религиозный. ⟨Только таким образом⟩ устранится противоречие разумного и неразумного, лежащее внутри самой природы, как приходящей, но еще не пришедшей в сознание.

ИГО КАНТА

Освободится ли Запад от ига и гнета кантовой критики, на сословном суеверии и предрассудке основанной, на суеверии сословия, обреченного на бездействие и осужденного на одно мышление, на предрассудке, обрекающем род человеческий на вечное несовершеннолетие?

Признав временное положение за вечное, признав знание принадлежностью не всех разумных существ, а лишь немногих, Кант не понимал ни знания совершенного, ни дела общего. Он не мог понять, что сила неразумная, мир,

как целое, непонятное для разумных существ ⟨взятых⟩ в отдельности, могло бы быть понято и управляемо всеми ими ⟨взятыми⟩ в совокупности. Этот мудрец не понимал того, что понимает всякий простец, а именно: что существующее в умозрительном разуме как *мысль* должно стать *делом* в практическом. Если теоретический разум представляет мир и таким, каким он есть, и таким, каким он должен быть, то разум практический должен представить его лишь в одном смысле, в долженствующем быть, то есть в проективном.

... Отказывая разумному существу в способности познания или ограничивая ее до размеров, делающих истину недоступною, Кант не видит очевиднейшей ненормальности такого положения: он берет людей не в том состоянии, в каком они должны быть, а в том, в каком они есть, то есть в самом безнравственном. Он берет разумные существа не только в отдельности, но и в бездеятельности. Принимая на себя звание критика, ему необходимо было бы задаться вопросом: не вносит ли он в свое решение чего-либо личного, свойственного сословию, обреченному на бездействие и на „odium philosophicum" [7], на недуг, порождаемый городским (мещанским) бытом? (Именно Россия, как страна земледельческая, сельская, должна была бы задать себе этот вопрос!) Бездушие, бессердечие также нужно принимать во внимание при решении такого вопроса.

Признавая разумные существа лишь в отдельности и бездеятельности, Кант обрекает их на вечную ограниченность не только по пространству, но и по времени, в космосе, который, если и имеет пределы в пространстве и времени, то лишь по отсутствию в нем (активной) разумности; то есть: разумные существа ограничены по отсутствию в них деятельности, иначе сказать — силы, а космос — по отсутствию в нем разума. Кант отделял психологию от космологии, то есть дýши от сил, что и верно *фактически* (при существующем положении); но преклонение перед фактом и есть великий порок! Между тем космос нуждается в разуме для того, чтобы быть космосом, а не хаосом, каким он (пока) есть; разумные же существа нуждаются в силе. Космос (каков он есть, но не каковым он должен быть) есть сила без разума, а человек есть (пока) разум без силы. Но как же разум может стать силою, а сила — разумом? Сила станет разумною, когда знание, когда разум станет управлять ею. Стало быть все зависит от человека... Наступление совершеннолетия, открывающее для человеческого рода в его совокупности безграничное поприще, несмотря на все свое величие и на всю привлекательность, встречается интеллигентным классом с тупым равнодушием, не вызывает ни малейшего подъема в отживающем, глубоко падшем «ученом» сословии. Гнет кантовой критики тяготеет над ними. Кант — представитель старости, переходящей в младенчество. Хотя он и восхищается небесным сводом, но доступ в него закрывает человеческому роду. Восхищается он и пустым, лишенным всякого содержания долгом; но он истинный враг простора и шири. Ему, философу безнадежности и отчаяния, всюду мерещатся грани и пределы, которые он и налагает на все области жизни, на мысль и на деятельность. Освободится ли Запад от ига «критики» Канта?..

ВАРИАНТ СТАТЬИ «ИГО КАНТА»*

Кант — враг дела вообще и общего дела в особенности; он хочет всех связать, все стеснить, поставить в узкие пределы. Религию он заключил в уз-

* Тождественное с первою редакцией этой статьи опущено *(Примеч. В. А. Кожевникова)*.

кую тюрьму, так, что она стала бездельем, обратилась во что-то лишь мысленное, мнимое, то есть в ничто. В нравственности он не разглядел великого общего дела; обратил ее в делишки, вроде вопроса: «позволительно ли принимать приглашение на неумеренность?»[8]... В знании, не постигая единения, он всю науку опытную обратил в рабыню индустриализма, производящего предметы вражды, разъединения; не допускал даже предположения о возможности превращения науки в опыт всеобщий. Не зная внутреннего объединения, на взаимознании основанного, он думал, что производство мануфактурных игрушек может до того соединить людей, что они и воевать не станут.

Но самое великое зло, им причиненное, есть раздвоение разума, то есть признание этого раздвоения за вечное, неустранимое. Разум познающий обречен им на незнание, а разум практический — на действия в одиночку, то есть ограничен в своей активности одними личными делишками, безделицами. Первому не достает истины; второму — блага.

⟨Между тем⟩ антиномия практического разума есть не догмат, а лишь вопрос, вопрос о двух убийствах, откуда и истекает долг возвращения жизни. С разрешением же антиномии практического разума (исполнением этого долга) разрешаются и все четыре антиномии разума теоретического или рассудка.

Первая, самая существенная из них и основная, есть 3-я антиномия (по счету Канта)[9]. Отвлеченно, то есть «по-ученому» поставленный, это *вопрос о причинах*; конкретно, по-людскому, по-народному, жизненному, это *вопрос о родителях*; или еще: отвлеченно — это *вопрос о явлениях*, а конкретно — *о сынах и дочерях. Связь явлений*, существ рожденных, живущих с родителями, с отживающими или уже умершими раскрывается, доказывается *обращением рождения в воссоздание*. Сыны и дочери, как явления преходящие, могут познать свои причины, то есть своих родителей, лишь делом воссоздания, через что и сами делаются непреходящими, бессмертными. Явления не только носят в себе и на себе образы причин, их произведших, но эти образы, по мере усиления (роста) их носителей и по мере ослабления, умирания оригиналов становятся проектами восстановления, воссоздания. Все созданные достигают объективности, *явления* становятся *сущностями*, сознающими себя субъектами, самих себя созидающими, в себе носящими все условия существования (конечно — лишь в своей совокупности) тогда, когда они становятся участниками в деле воскрешения, то есть — *братьями*. Ряд воскрешений, достигая до перворожденных и первоумерших, достигает и до нерожденного и неумирающего. *Нет смерти вечной, а устранение смерти временной — наше дело и наша задача*, задача разума теоретического и практического, как единого, неразделенного.

Разрешение 4-й антиномии является естественным следствием разрешения предшествующей, 3-ей. 4-я антиномия[10] раскрывает отвлеченно противоречие *необходимости*, а конкретно, жизненно — *рабства* (существ чувствующих и сознающих) или господства над ними силы бесчувственной и бессознательной — и *свободы* в жизни (реальной), свободы, соответствующего коей особого термина не имеется в мире отвлеченном, ибо так называемая «идеальная» свобода не дает господства над (реальной) бездушной силой. Человек, вопреки Руссо, рождается рабом и будет носить цепи, пока все как сознательные исполнители воли Божественного Разума, обращая даровое в трудовое, в благоприобретенное и искупивши грех невольного вытеснения родителей воссозданием их, не станут виновниками бытия или пакибытия своих родителей и самостоятельными причинами и своего собственного, обновленного бытия.

4-я антиномия[11], ставящая вопрос о том, имеет ли мир предел в пространстве и конец во времени, разрешается делом воскрешения. Сыны воскрешающие и родители воскрешенные, полному обновлению бытия своих чад содей-

ствующие, те и другие, обратившие всепожирающую силу времени в воссоединяющую,— те и другие не могут иметь конца во времени. А так как они же становятся, в полноте знания, силы и любви, руководителями, регуляторами природы, то они спасают и мир от конца во времени. Вечность не измеряется временем... Сухой позитивизм и черствый критицизм знают только предыдущее и последующее в их разрозненности и даже враждебности. Только святейшее дело, воскрешение, движимое всех объемлющею, родственною любовью, соединяет и объединяет предыдущее с последующим и, даруя тому и другому бессмертие, превращает умирающее Прошлое и рождающееся Будущее в непрерывно живущее, неумирающее Настоящее.

О ДВУХ «КРИТИКАХ»: ГОРОДСКОЙ, МЕЩАНСКОЙ И СЕЛЬСКОЙ, КРЕСТЬЯНСКОЙ

1-й отрывок

Вся «Критика» Канта, отразившая в себе предрассудки одного из городских сословий, осужденного на мышление без действия, не испытывающего гнета природы, удаляющего от себя все, напоминающее о смерти, может быть выражена следующим образом.

Она берет природу во всей ее бездушной мощи и ставит против нее разумные существа в их чуждости, отдельности и бездеятельности. Благодаря этому, она оставляет их ограниченными в пространстве, прикрепляя их к земле и закрывая им небо, и ограниченными во времени, то есть смертными. То и другое препятствует одновременному и повсеместному действию всех поколений на слепую силу.

Кант, не вникнув в причины, делающие людей бессильными, объявил их безусловно неспособными к восприятию мира в его целом, неспособными, следовательно, быть и разумом, правящим этою силою. Не делая людей, или сынов и дочерей в их совокупности или братстве, сознательными орудиями воли Бога отцов, «Критика» лишает природу разума и чувства; слепую, стихийно живущую силу не обращает в разумную волю, то есть оставляет природу в состоянии хаоса, а не космоса; отделяя же психологию от космологии, лишает человеческие души силы и самого Бога из реальнейшего, жизненнейшего, активнейшего существа превращает в отвлечение, в мысль, в идею лишь о совершенстве, в идеал.

2-й отрывок

... Городская «Критика», мещанская, с презрением относящаяся к селу, не испытывающая в лице своих представителей гнета природы, живущая гражданскою, а не родовою жизнью, берет природу во всей ее бездушной мощи и ставит против нее разумные существа в их неродственной чуждости, отдельности или розни из-за городских мелочей и дрязг, носящих громкое имя политических и социальных вопросов, и в их бездеятельности и разъединении как в знании, так и в деле против ига слепой природы. Подчинение этому игу фатально действующей силы и является причиною бессилия людей, их ограниченности в пространстве посредством прикрепления к земле, об освобождении от какового и об открытии путей в небесные миры городской человек и мечтать не

смеет. Та же причина, то же рабство создает и ограниченность во времени благодаря нашей смертности, о переходе от коей к жизни (бессмертной) так же мало думает горожанин, как и о переходе от земли на небо. Ограниченность в пространстве препятствует повсеместному действию разумных существ на все миры вселенной, а ограниченность во времени, смертность,— одновременному действию поколений разумных существ на всю вселенную. Кант, не вникнув в причины, делающие людей бессильными против слепой силы, как подлинно городской мыслитель, объявляет их безусловно неспособными не только к управлению, но даже и к восприятию мира в его целости, что, конечно, и невозможно без управления.

АКСИОМЫ КАНТА, КАК ОСНОВЫ ЕГО КРИТИКИ

Признав Бога лишь за идеал, Кант отрекся от заповеди: «будьте совершенны, как Бог отцов» [12]. Несовершеннолетие (по Канту) и есть совершенство, в смысле прогресса, который вечно отвергает признанное сегодня хорошим ради завтрашнего, будто бы лучшего, хотя наилучшее (абсолютное, вечное) и объявляется идеалом, никогда не достижимым.

Нет иного блага, кроме того, которое производит фабрика *.

Потому идите и проповедуйте всем народам, что только в розни благо, что лишь вражда продуктивна, что только она оплодотворяет жизнь.

Не было и не будет иного объединения, кроме судейского, полицейского, римского, византийского: Третьему Риму не быть!

Открещивайтесь от отечества, забудьте о сыновстве и не будьте братьями! Еще же лучше: назовите небратство братством! Сочетайте его с вечным страхом за свои свободы! Непрерывно, зорко следите, как бы одному не было легче, лучше другого, как бы у одного не было больше, чем у другого!

Ничего большего себя самого не знайте!

Будьте сынами боязни, неприязни, розни!

Не говорите: «я — в тебе и ты — во мне!», говорите: «я — в себе и для себя! я — на тебя и ты на меня, и все мы друг ко другу в вечной розни да пребудем, «вечным городом» да останемся! Весь Orbis [13] да будет Urbs'ом! [14] Да исчезнет село, которое так близко стоит к умерщвляющей, бездушной силе и не может обманывать себя, подобно городу [15].

Поклонник индустриализма, раб фабрикантов и купцов, Кант, чтобы отклонить от истинного пути, берет природу во всей ее полноте и целости, а разумные существа в их отдельности и розни и, с торжеством указавши на невозможность, на недоступность для них единства, полноты и цельности, признает разъединение за положение нормальное и неустранимое.

* * *

Разум, который признает за истину недоказанное, не есть ли предрассудок или даже обман?..

Разум практический, осуждающий людей на делание бесплодного добра, не уничтожающего зла, не налагает ли ⟨на людей⟩ проклятие?..

Потому разум практический и есть предрассудок, мертвая вера без дел, об-

* Производство мануфактурных игрушек и обмен их может так соединить людей, что они и воевать не будут (Кант).

ман и проклятие, что он, отделившись от теоретического, отделил мысль от дела.

После 3-й «Критики» Кант создал и 4-ю, но вместо «Критики религии» назвал ее «Религией в пределах чистого разума». Впрочем, он мог бы дать подобные же названия и трем первым «критикам»: «Критику чистого разума» можно бы назвать или «Разум в пределах предопытного знания» или «Знание в пределах предопытного разума». «Критику практического разума» можно бы назвать «Мораль (или, вернее, Дело человеческое) в пределах предопытного, преджизненного разума»...

КАНТИЗМ, КАК СУЩНОСТЬ ГЕРМАНИЗМА

Кантизм есть сущность *германизма*, а если *контизм* считать за сущность *галликанизма*, то в победе Германии над Франциею можно видеть победу Иммануила Канта над Огюстом Контом, или критицизма над позитивизмом. Победить же Германию значит победить Канта.

Вот уже сто лет (1804—1904) как Германия силится переступить за пределы, поставленные немецкому разуму Кантом, но безуспешно. Удивительным фактом надо признать уже и тот, что явился философ, сделавший любимым своим занятием постановку всему препон, свободный мыслитель, пожелавший стать тюремщиком. Крайний догматик в проведении границ, фанатик узости, доведенной до пошлости, он связывает человека по рукам и ногам.

Правда, еще при жизни Канта у него явились противники, переходившие за стены, возведенные этим стражем ограничений; но проблуждав некоторое время, освободившиеся было снова возвращались в старую тюрьму: от блужданий в поисках истины и от заблуждений относительно ее они возвращались к ее отрицанию. По мере роста престижа немецкой философии царство Канта начало распространяться на всю Западную Европу и даже на Россию.

Но в Канте Европа имеет и свою ахиллесову пяту; стены будто бы неразрушимой философской тюрьмы — стены скудельные, даже бумажные; а что всего важнее — для побед над Германией нужна не война, а, напротив, мирное соединение. Только нравственность, ко всем людям относящаяся, ко всем в их совокупности, а не в отдельности, заключает в себе опровержение и теории, и практики кантизма.

ЗНАНИЕ И ДЕЛО.— О ДВУХ РАЗУМАХ И ДВУХ СОСЛОВИЯХ ИЛИ, ВЕРНЕЕ, О ВЫДЕЛИВШЕМСЯ ИЗ НАРОДА СОСЛОВИИ

Немецкая, а с нею вся европейская философия, принявши факт за право, узаконила, даже увековечила в виде «двух разумов» существование двух сословий: ученого класса и народа. Сословный предрассудок самого гордого класса, высшего по самомнению, но зависимого на деле, в жизни, был причиною суеверного, без всякой критики принятого существования двух разумов, которые немецкая философия сделала предметом своей критики. Вместо того чтобы прежде всего разрешить антиномию противоестественного, безбожного, бесчеловечного отношения мысли, осужденной навсегда быть только мыслью, знанием без дела,— к миру, к природе, вечно, стихийно действующей, но не мыслящей, не сознательной,— философия, разъединивши теорию и практику, занялась критикою каждой из них в отдельности.

Из двух небратских отношений: богатого к бедному и ученого к неученому

последнее есть наиболее небратское, ибо у ученого есть два разума; это как бы дважды рожденный (воспитанный), тогда как у неученого, если у него успели добиться атрофии религиозного разумения *, остается только один разум, который ни по объему, ни по содержанию не может равняться с теоретическим, обнимающим всю вселенную, небо и землю и всех живущих и живших.

Чтобы разрешить антиномию двух разумов, нужно поставить всем людям (всем живущим) в обязанность, в долг обращение мыслимого в действительное, знания в дело, дабы мыслимое по времени и по пространству стало для нас действительным, осязательным, стало бы и внешне, и внутренне — нашим делом.

В чем же состоит общий долг всех людей? Если под ними разуметь *существа разумные*, то долг их относительно неразумной, слепой силы природы состоит в деле управления ею; если же на людей смотреть как *на живущих* и *переживших* тех, кто дал им жизнь, то долг их относится ко всем умершим; если, наконец, смотреть на них, как на *сынов умерших отцов*, то долг их относится ко всем отцам и предкам, от века минувшим. Таким образом долг существ, взятых во всех смыслах, относится ко всему прошедшему, то есть к умершим, ко всему настоящему, то есть к умервляющей и рождающей силе, и ко всему будущему, ибо оно будет возвращением прошедшего к жизни.

Несомненно, антиномию двух разумов разрешает долг воскрешения, требующий обращения всего познаваемого в дело, перехода теоретического разума в практический, требуя вместе с тем и обращения всех живущих в познающих. Тогда и критика эстетического и телеологического суждения станет действием всех людей в осуществлении цели, которая есть долг воскрешения. Тогда и религия из чистого знания, в границы коего поставила ее критика, станет делом воскрешения, если так поймет, наконец, свой долг практический разум.

О ПРЕДЕЛАХ ИЗ «ВНЕ» И ИЗ «ВНУТРИ» **

Как сознательные исполнители воли Божественного Разума, обращая рожденное в воссозданное, то есть в самих себе уже нося причину своей жизни, люди не могут быть рабами слепой силы. Существование их уже не может иметь, как это следовало по 1-й антиномии (Канта), предела ни в пространстве, ни во времени. В способности воссоздания заключается возможность последовательного существования *везде* и одновременного бытия *со всеми* поколениями *всегда*. Все рожденные существа в их совокупности, управляя всеми мирами вселенной в ее целости, относясь к Богу как к отцу и будучи Его подобием, как Творца, не имеют никого, кто бы ставил им пределы *из-«вне»*.

2-я же антиномия [16] ставит вопрос о пределе деления, дробления или разложения *внутри*, то есть вопрос о том, есть ли или нет границы делению и разложению в слепой природе? Вопрос этот, как и все другие, неразрешимый для пассивного, теоретического разума, когда станет делом практического разума сынов человеческих, превратит разложение в воссоздание, сложение и деление обратит в дело жизни, а не смерти. Все, нося источник деления, изменения жизни в себе самих (в своей воле и в своем разуме), станут сами неразложимыми,

---

* Религия ученых есть браманизм особого рода: они, очевидно, верят, что Брама создал их из своей головы, а воинов — из рук, но вторых не для того, чтобы исполнять мысль первых, а чтобы защищать их, ученых, иными словами, создал милитаризм. Из желудка же Брамы (с этой точки зрения) вышел индустриализм, кормящий прислуживающихся ему ученых, но зато и поглощающий самого Браму, то есть разум, заботами о только материальных благах.

** Правописание Н. Ф. Ф⟨едоро⟩ва. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

бессмертными. Сыны и дочери, ставшие виновниками пакибытия своих родителей, не только не будут лишь эфемерными явлениями, то есть смертными,— они будут уже сущностями, не только сознающими себя, то есть *субъектами*, но и носящими в себе *проекты* воссоздания своих родителей, проекты, которые они, воскрешая родителей, обращают в *объекты*.

Вопрос о кончине мира, вселенной, очевидно, зависит от того, достигнет ли природа, исполняя волю Творца, самосознания и самоуправления или же не достигнет? В последнем случае последует падение, кончина.

Разделение извне, внешнею бессознательною силою производимое, есть разложение и смерть. Воссоединение разложенного, сознательно производимое, есть воскрешение. Изменения, сознательно производимые волею и знанием с возможностью восстановления,—это жизнь и бессмертие.

ЧТО ТАКОЕ ПОСТУЛАТ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА?

Почему у Канта, заменившего знание верою в лице практического разума, «Критика практического разума» привела к отрицанию и разума, и дела, и осталась при одной мертвой вере?

Постулат есть положение, которое, хотя и не доказано, но принимается (все же) за истину, ввиду теоретических или практических целей, принимается, следовательно, *на веру*. Но практический разум, требующий признания *истинной* свободы, *действительного* бессмертия, *реального* бытия Бога, будет верою *разумною и не мертвою* лишь тогда, когда своим доказательством он будет иметь *само дело* и притом—*дело общее*. Люди же, признающие господство над собою слепой силы, обращающие ее, как смертоносную, в управляемую человеческим разумом и человеческою волею,—разве эти люди могут признавать свою автономию, свою свободу за истинную? И, наоборот, как могут они не признавать *реальности* своего бессмертия, когда умерщвляющая сила природы будет обращена в живоносную, когда человек будет свободен от прикрепления к земле, раскрепощен?.. Исполнение же всеобщим делом, делом воскрешения воли Бога, Отца нашего, не может уже быть *гетерономией*, то есть *чужезаконием*: это будет уже *патрономия*, а она-то и есть истинная *автономия*, ибо язык любви говорит: «мы—в Тебе, а Ты—в нас».

ПРИЗРАЧНАЯ АВТОНОМИЯ

Автономия [17] человека в его теперешнем состоянии не есть ли самая злая из насмешек? Человек—сам себе закон в области мысли; на деле—он раб всякого микроба! Умопостигаемо—человек безусловно свободен, как и непогрешим «ex cathedra» [18]; фактически, в действительности, везде и всюду он—невольник слепой силы! Или профессор Кант (толкуя об автономии человека) забыл им самим сказанное, что «талер в мысли не одно и то же, что талер в кармане»? «Умопостигаемый» только талер—не действительный, он ниже даже подделанного. Короче: автономия есть фальсификация! Недаром же автономия эта не помешала философу, ради получения служебного местечка, подписаться «рабом» не своего немецкого государя, а русской императрицы!..*

Автономия (как она до сих пор понималась) есть нечто мысленное лишь,

---

* Намек на поданное после взятия Берлина русскими Кантом прошение, в котором он подписался «рабом Ее Величества». «Русск. вед.», 1893, № 102. «Моск. вед.», 1893, № 97. «Неделя», 1893, № 16. *(Примеч. В. А. Кожевникова)*.

мнимое и по большей мере — только проективное. На самом деле такая *автономия* есть *гетерономия* [19], неизбежно переходящая в *антиномию*.

ТРИ РАЗУМА И ЕДИНЫЙ РАЗУМ

В «Критике чистого разума» разум остался *верен* своему определению, то есть остался при знании без дела, за что и был награжден *невежеством*. Практический же разум оказался *неверен* своему определению и потому награжден *верою*. Третий разум удостоен лишь названия *суждения*, хотя все три разума занимаются *только суждениями*: 1-й — суждениями о мыслях, второй — суждениями о делах, вернее, делишках людей, общего дела не знающих и потому занятых лишь дрязгами; третий разум, художественный, занят суждениями о подобиях, творимых деятелями этих дрязг, и о воспроизведениях созданий силы, лишенной разума, благодаря неразумию и безделью существ разумных, существ хотя и покушавшихся творить также подобие и Творцу из камня, но не делавших самих себя подобными Создателю делом воссоздания Его творений.

Но если бы познавание не было взято в монопольную собственность одного только сословия, осужденного на мышление без дела, то предметом первого разума была бы *не мысль о мысли, а мысль о деле*, т. е. *проект всеобщего дела*; а разум второй, практический, был бы *исполнением всеобщего дела*, тогда как третий как творение подобий был бы введением во второй, *созиданием моделей того, что должно бы быть воссоздано* вторым, *деловым разумом* при помощи знания, даруемого первым. Третий разум, чтобы не быть только суждением телеологическим, должен не искать чудес в природе, не познавать лишь целесообразность, что, впрочем, и Кант считает невозможным; он должен вносить целесообразность в мир и в жизнь, что городскому, бюргерскому профессору осталось совсем непонятным.

КРИТИЦИЗМ КАК ИГРА ИЛИ РАЗВЛЕЧЕНИЕ

Для «города», то есть для так называемой «цивилизации», философия Канта есть сама истина, притом — не трагическая, а весьма утешительная. Убедившись в бессилии разума, разорванного на теоретический и практический, «город» с благословения Канта может со спокойною совестью предаться всякого рода играм, художественным и мануфактурным, забавам творения безжизненных подобий (óбразов и оболочек — одежд, украшений), вместо воссоздания живых сущностей. ⟨Но увлекаться подобиями и игрушками свойственно детям; вот почему⟩ «Критика» Канта относится к состоянию несовершеннолетия, чего однако сам Кант не сознает. В критике суждения, то есть суждения эстетического, дается следующее определение эстетическому состоянию: «это состояние есть отсутствие практических потребностей и практического безразличия,— *состояние игры*, чистое, *играющее* созерцание». Свободную ото всяких (идейных и деловых) отношений, «чистую» красоту можно (с этой точки зрения) найти в цветах, в арабесках, в идиллической природе. «Свободную» красоту можно найти там, где существует лишь игра форм, ставящая чувствительность в гармоническое отношение к мышлению. «Все возвышенное повергает нас, как существа чувствительные, в прах, с тем, чтобы тем выше поднять нас, как существа разумные (?!!) В возвышенном есть всегда что-то сродное с гигантской Судьбой, которая *возвышает* человека, *раздавливая* его».

Какое величие!.. Каково это величие!..

«НАЗАД К КАНТУ!»[20]

= Назад к метафизике! = Указание несовершеннолетия.

Паульсен[21] и другие нынешние немецкие философы, разделяя суеверия Канта, называемые им «критиками», не могут отнестись к нему и к ним критически. Им кажется, что основные мысли Канта «должны указывать путь современному мировоззрению»[22]. Конечно, не удивительно, что ученая Германия неспособна понять неестественности и безнравственности «двух разумов», и именно потому, что ей, Германии, кажется совершенно естественным существование двух классов: ученых и неученых. Разум, познавание стало *специальностью*, создало *особый* цех; познавание уже не считается необходимою принадлежностью всех и каждого, *всечеловеческим* свойством. Ограничив, сузив практический разум, Кант дает ему первенство, что, конечно, не возвышает его, не расширяет его пределов, так же как популярные университеты и вообще популяризация (не расширяют областей знания). Критика, полагая пределы теоретическому разуму и мыслимому вообще, не требовала расширения практического разума, то есть расширения дела, дела, конечно, общего,— обращения слепой силы природы в управляемую разумом, в чем и должна бы состоять самая естественная задача практического разума.

Паульсен хочет доказать, что Кант — не враг метафизики, что он гораздо более метафизик, чем критик. С помощью же метафизики Паульсен надеется победить современный грубый реализм и нынешнюю глубочайшую веру в силу денег. Но современный *искусственный*, фабричный *реализм* может быть побежден не мнимою мудростью, метафизикою, а лишь *естественным реализмом, регуляциею*, которая даст каждой деревне силу для (временной) кустарной работы и тем лишит городскую фабрику рук и вообще убьет деньги, потому что в них не будет нужды. Они будут сданы в музеи и составят предмет изучения не политико-экономической науки, а исторической — нумизматики.

КАНТ И ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ДИТЯ ИЛИ СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Славянское племя, признанное Западом за «детственное», за примитивное, живущее и по сие время в родовом быту, то есть (с западной точки зрения) за некультурное, осталось тем, чем были арийцы до разделения на особые народности. Само название «арийцы» и «славяне» — тождественны и означают не «достопочтенные» и «славные», а «почитающие и славящие отцов», так же, как и народы семитические, ибо «Сем» или «Шем» (слава) есть также — «славный», в том же, только что поясненном смысле. Сходны славяне и с китайским и вообще с желтым племенем, которое и теперь еще не умеет дать себе иного наименования, как «чтущие отцов».

Мы, будто бы «недозревшие», признаем верность этой характеристики славянского племени; но в этих quasi-пороках его мы чаем видеть великую будущность.

В Канте же, наоборот, мы видим представителя всего отживающего и не можем не признать, что вся европейская философия есть или докантовская, или же — кантовская; после-же-кантовской пока нет, ибо называемая послекантовскою есть та же кантовская, то есть философия, забывшая то, чем именно отличается евангельское дитя,— *родство*; вследствие чего философия эта

и перестала быть мудростью, образцом коей является евангельское дитя, а стала суемудрием блудных сынов.

Взгляните на кантову «Критику» с точки зрения родства, и вы убедитесь, что она не выдерживает этого взгляда. Автономия и гетерономия [23] могут существовать только при отсутствии родственности. Заповедь даже Божия — нам гетерономна, если Бога мы считаем чуждым себе. Конечно, не Кант один виноват в неродственном состоянии мира, в том, что мы забыли отцов, перестали быть братьями и что природа перестала быть к нам родственною или еще не стала таковою. Она стала неродственною по причине нашей розни и бездействия. Но Канту не следовало мириться с этим фактом. Он точь-в-точь как гражданин французской искуственной республики, совсем забыл о естественном родстве и о возможности восстановления его; он никогда даже и не думал о последнем, и потому вся его философия не что иное, как предрассудок и суеверие.

Существование двух разумов Кант принял, не видя в таком раздвоении глубочайшей безнравственности, создавшей два, совершенно чуждых друг другу сословия, ученых и неученых, словно две различные породы людей. Два противопоставленных разума не могли примириться и в третьем, эстетическом, который мог творить лишь мертвые подобия своих умерших отцов или же создавать двойники (копии), самим себе (оригиналам) не нужные.

Вообще, философия Канта есть произведение опыта или истории *всемирно-гражданских*, то есть продукт людей *чужих* друг другу, связанных отношениями не родственными, а только *юридическими*. Эта философия — выражение *сторожевого положения*, всегда готового отражать нападения, особенно на личное достоинство. Сознание же личного достоинства Кантом поставлено в основу его нравственной философии: для сохранения этого достоинства человек должен быть готов пожертвовать *своею* и даже *и не своею* жизнью; ложь, унижающая человека, непозволительна, по кантовской нравственности, даже ради сохранения жизни своей и даже не своей. Но, полагая начало человеческого достоинства в основу своей нравственности, Кант не замечает, что вся его нравственность состоит из антиномий, с точки зрения его философии неразрешимых *...

ПОЧЕМУ ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ НЕ ИСПОЛНИЛ НА ДЕЛЕ ТО, ЧТО ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗУМ ПРИЗНАЛ НЕИСПОЛНИМЫМ В МЫСЛИ?

После трансцендентальной диалектики [24], разрушившей под видом смирения все надежды на спасение и обрекшей человека на мучения Тантала, естественно должно было бы следовать *воссозидательное дело* практического разума. Но практический разум у Канта осужден заниматься разбором мелких, личных дрязг, не спасающих от общей гибели, а не великим спасительным делом, не тем, чем сыны человеческие должны, как разумные и нравственные существа, быть заняты в совокупности. Из-за этих-то дрязг трансцендентальная диалектика не стала имманентною, воссозидательною, не сделалась, в задаче спасения мира через воскрешенные поколения, орудием того реального Живого Существа (Бога), которое диалектикою было превращено в идеал.

Трансцендентальная аналитика [25] также не стала синтетикою имманент-

---

* Ибо какое может быть достоинство человека при его рабстве у слепой силы и при отрицании возможности освобождения от оного? Или какое может быть предъявлено требование не лгать, быть верным истине к существу, неспособному познать истину?.. (*Примеч. В. А. Кожевникова.*)

ною, то есть не сделалась подвигом, через разумные силы совершаемым или всемирно-регулируемым *.

Равным образом и трансцендентальная эстетика не превратила идеальность пространства и времени в реальность, то есть отвлеченное время не превратила в реальный ряд оживших поколений, а в отвлеченном пространстве не представила всех этих поколений одновременно спасающими падающие миры от гибели.

Критику практического разума нельзя считать лишь синтетическим суждением, дающим предикаты доброго и злого, как нельзя и эстетику назвать критикою суждения, рассматривающею красоту и безобразие или судящею о них. Напротив, критика, осудив творение мертвых подобий и рознь, допускаемую практическим разумом, должна требовать объединения не для творения лишь мертвых подобий, ибо религия, освобожденная от узких границ чистого разума, несомненно требует воскрешения, как исполнения воли Бога отцов «не мертвых, а живых». Опытное должно стать равным предопытному, реальное, эмпирическое — равным трансцендентальному.

Предрассудок Канта заключается в том, что требование практического разума подчинить мир чувственный (мир, каков он есть) миру нравственному (миру, каковым он должен стать) Кант признал неисполнимым. Задача, конечно, не будет исполнена, если она не станет единственным делом, все в себе заключающим, и делом всех. Чтобы не думать об исполнении, легче всего сказать, что оно невозможно, и заняться пустяками: так и сделал Кант. Он, как и вообще западный человек, видит высшее благо в розни (в индивидуальности, в личности), считая рознь необходимым условием независимой личности и свободы. (Но свобода только личная — призрачная свобода; свобода только от существ разумных — мнимая: в действительности она — лишь общее рабство перед силою неразумною, рабство, из коего действительное освобождение в отдельности и невозможно; вот почему для истинной свободы нужна не рознь в охране личного достоинства, а единение в деле общего спасения).

О КАТЕГОРИЯХ КАНТА

Согласно с Аристотелем и вопреки Канту пространство и время нужно возвысить до категорий знания и действия. Делая пространство и время категориями разума, мы и само знание превращаем из отвлеченного в конкретное, не ограничиваемся раскрытием отношений, законов, а хотим видеть их во внешнем выражении.

Пространство получает свое истинное значение, когда физика и химия сливаются с астрономией, а не остаются только отвлечением из нее, выделенным в особые науки.

Точно так же и время получит свое истинное значение тогда, когда история будет совокупностью жизнеописаний, в которых раскроется родство живших.

Выделяя учение о пространстве и времени в особую, низшую от науки о разуме науку, узаконяют существующее в жизни отделение народа от ученых. Хотя и признают, что последняя наука без первой существовать не может, тем не менее конечным результатом знания выдают отвлечение или логию: физика превращается в космо*логию*, а не в регуляцию, так же как история и психо*логия* не превращаются в дело воскрешения, и сама тео*логия* остается лишь словами о Боге, а не делом Божиим, не теургиею, остается идеалом без действительности.

---

* То есть миропорядком, нравственной воле подчиняющимся и знанием направляемым.

Но самым большим недостатком критицизма надо признать неведение им того, что известно всем людям, а именно: неведение или, вернее, игнорирование смертности. «Критика» не замечает, что *общее свойство всех категорий знания есть смертность, а общее свойство всех категорий действия — бессмертие* (или путь к нему). Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а *проективное*; и в этой-то проективной способности и объединяются теоретический разум и практический.

Смертность есть отвлеченное выражение, обобщение от всех умерших, из всех некрологов; но тем не менее в смертности нельзя полагать категории всеобщности и необходимости ⟨в такой мере, что признание⟩ категории бессмертности было бы нарушением логики. *Смертность*, как вывод из предшествующих случаев, есть *явление действительное, но только условно-действительное, отнюдь не необходимое.*

К ВОПРОСУ О ДВУХ РАЗУМАХ

За трансцендентальною аналитикою должна следовать не одна трансцендентальная диалектика (как отрицание разрушенной метафизики с ее умозрениями о Боге, природе и духе, т. е. теология, космология и психология), а с безусловною необходимостью должна следовать *имманентная синтетика или проектика*[26], всеобщая и необходимая. Она не должна отделять психологии от теологии, то есть не должна отделять человека от Бога, а должна делать человека орудием воли Божией. Не должна она отделять психологии и от космологии, то есть делать космологию бездушной, а психологию — бессильной. При соединении психологии с теологией душа, или человек, не будет безбожным, а Бог — бесчеловечным (как античный Кронос или Бог-Субстанция Спинозы).

Имманентная синтетика или проектика и есть практический разум неотделенный, слившийся во-едино с теоретическим во всей его полноте. Это равнозначуще слиянию воли с разумом.

Но и трансцендентальная аналитика, как и трансцендентальная эстетика нуждаются в имманентной синтетике или универсальной проектике, то есть во внесении порядка в самые явления, а не в одни лишь понятия. Содержанием аналитики является астрономия, в которой история составляет столь незначительную величину. В имманентной синтетике или проектике история в лице живущих заменяет представление или понятие проектом, в коем воля правит силою. Окончательной полноты воля достигает в эстетике, распространяя в чувственном мире регуляцию на все миры пространства, через все воскрешенные поколения, восстановляя поглощенное временем.

Трансцендентальная эстетика имеет целью доказать идеальность пространства и времени; но она докажет их реальность, когда из предопытной науки станет послеопытною, когда время, состоявшее из ряда поколений, станет доступно ощущению одновременно во всех мирах, то есть когда все время явится в пространстве осязательно.

ДОБАВОЧНЫЕ МЫСЛИ К ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ СТАТЬЕ

То, что ставит Кант в обязанность метафизике,— отделять, отграничивать — не значит мирить; ставить преграды не значит делать добро! Отделяя науку от религии, Кант вносил не мир, а вражду между этими двумя областями. Отделение человека от Бога на церковном языке правильно названо проклятием.

Прислужница богатства, трансцендентальная аналитика признает лишь буржуазное, мещанское искусство и угождающее индустриализму естествознание с опытом искусственным.

Трансцендентальная диалектика отвергает крестьянское или христианское естествознание, то есть имманентную синтетику с опытом естественным и всеобщим (делом всеобщим).

Имманентная эстетика обращает отвлеченное время в ряд оживленных поколений, а отвлеченное бездушное пространство — в одушевленное воскресшими поколениями, что соответствует народной, мифической патрофикации неба.

О СОЕДИНЕНИИ ДВУХ РАЗУМОВ

Природа, начиная сознавать себя в человеке, создала себе главу и повелителя.

Если рассматривать мир исключительно с теоретической стороны, как это делают люди, посвятившие себя только знанию, то явления, наблюдаемые ими, в известном порядке и пространстве происходящие, будут казаться им собственными их представлениями, и для таких людей останется под сомнением, существует ли какая-нибудь вещь или сила вне субъективного мышления, или же все явления совершаются только в самих мыслящих о таковых? Ученые, видимо, предпочитают мышление действию; однако, как бы они ни были защищены трудом неученых от воздействия внешней природы, они все же не могут не чувствовать своей зависимости от нее, и вне себя, и в самих себе. Но к этой зависимости ученые или относятся пассивно, или же ищут выхода из нее не в области реального освобождения от стихийных сил природы, а в области только умозрительного отвлечения от действительности. К такому заключению по отношению к внешнему миру приходит *теоретический разум*.

Если же будем рассматривать мир со стороны практической, не скрывая от себя и себе подобных существ своей и их зависимости, извне и изнутри ощущаемой, от силы внешней; если мы убедимся, что вопреки своей воле и в ущерб своей жизни мы замещаем своих предшественников (отцов) и в свою очередь вытесняемся нашим сынами; если, наконец, опознаем, какие распри, язвы и какая общая гибель отсюда происходят,— тогда уже никак не будем мы в состоянии признать всех этих явлений лишь за свои представления; тогда мы должны будем признать их происходящими не от нашего мышления, а от силы, вне нас находящейся и в нас действующей, нас поражающей, но и умерщвляющей нас. Мы принуждены будем сознать, что сила эта еще не познана и не управляется нами, так как мы и практически-то смотрим на мир лишь со стороны *полезности* и *ценности* (так называемые «wert-urtheile») [27], откуда и происходит *утилизация, эксплуатация* и *истощение* этой силы, а не *регуляция*, не управление ею. Не диво, что при таком отношении к силам и вещам мы до сих пор не только не могли познать, каковы они по существу, сами в себе, но даже и каковы они в своих внешних выявлениях. Не поставляя себе задачею *дело*, мы не наблюдаем и не изучаем сил вещей *везде, всегда* и *через всех* и еще менее забо-

тимся об *управлении* ими, по-видимому, даже и не предполагая, что именно это-то управление и *сделает нас волею сил, явлений и вещей*, в результате чего и «*вещь в себе*» («*о себе*» Ding an sich) станет действительно *нашею* вещью, то есть делом и трудом приобретенною.

Вопрос о двух разумах, таким образом, разрешается не умозрительно-пассивно, а активно: соединением всеобще-обязательного образования (в смысле познавания) со всеобще же обязательною воинскою повинностью, долженствующею превратиться из борьбы с себе подобными в победоносное исследование неразумных сил природы в видах регуляции их нами.

Если это верно, то становится ясным смысл столь популярного в наши дни призыва «Назад к Канту!». «*Назад*» здесь означает возвращение *к разъединению*, к узкому практицизму от мнимой широты теоретического знания. «*Вперед*» же «от Канта!» — будет призывом *к объединению* двух разумов через расширение предмета (объекта) практического разума до широты и глубины разума теоретического.

При этом Бог, признаваемый теоретическим разумом лишь как идеал, в активно-регулятивном строе знания будет опознан и признан как Существо, через человечество приводящее в исполнение завет, проект и план всеобщего и всемирного дела, обращающего и человеческий род, и природу в орудие воли и благости Божией, чем и уничтожится отчуждение от Бога, а с тем вместе и опала или проклятие.

Тогда и *психология* из *общей* превратится во *всеобщую, коллективную*, сделается *психократией*, то есть объединением, внутренним и внешним, рода человеческого в труде познания и управления бездушною силою космоса. Психология, ставши неотделимою от космологии, сделает воскрешенные поколения разумом и душою всех миров вселенной.

ЕЩЕ К ВОПРОСУ О ДВУХ РАЗУМАХ!..

Если даже взять самую трудную часть Кантовой философии, трансцендентальную диалектику, где, как говорит Виндельбанд [28], критика его обнаружила всю свою энергию [29], то легко будет показать, что, снявши с нее схоластический наряд и маску глубокомыслия, получается ответ самый простейший.

Трансцендентальная диалектика показывает несостоятельность и невозможность трех метафизических наук: рациональный космологии, рациональной психологии и рациональной теологии. Сколько, казалось бы, нужно энергии для такого разрушения! Но, если мы, то есть все разумные существа, до опыта (что и значит трансцендентально) или до общего дела разумных существ (дела обращения слепой умерщвляющей силы в управляемую разумом, чувством и волею, в силу оживляющую) будем называть природу или космос рациональным, а не слепым, то нелепость такого утверждения и доказывать излишне. Равным образом и рациональной психологии не будет, пока разумные существа не станут познающими. Далее, пока существует и беспрепятственно действует умерщвляющая сила, паралогично говорить о бессмертии. Пока мы не приступим к совершению божественного дела, то есть пока мы не станем орудиями Бога отцов, у нас не будет и рационального доказательства бытия Бога: это также очевидно.

Да и вообще какая возможна метафизика, пока разум не станет выше физики!

ИДЕЯ ВСЕМИРНО-МЕЩАНСКОЙ ИСТОРИИ

Идея всемирно-гражданской истории. 1784.

Предполагаемое начало всемирной истории. 1786.

Конец всех вещей. 1794.

Предсказания близости вечного мира в философии. 1796.

О недавно появившемся, высокомерном тоне в философии. 1796 [30].

Трансцендентальная диалектика, признающая лишь искусственный опыт, а не естественный, не признающая единого совершенного опыта всех разумных существ, относящегося к природе как единому целому, ко всей слепой силе, опыта, через который последняя вся обращается в управляемую коллективным разумом,—эта-то трансцендентальная диалектика и создает всемирно-мещанскую историю, в коей опыт высшее свое выражение имеет в фабричном производстве. История всемирно-мещанская отвергает историю всемирно-крестьянскую, через которую только и может совершиться опыт естественный, мировой, мировое дело всеобщего воскрешения.

Изобретения, создавшие всемирно-мещанскую историю, раздвоившую разум на теоретическое знание и на практические, торгово-промышленные знания:

1) *компас*: он открыл для знания всю землю,

2) *телескоп* и целую вселенную, но тоже только для знания (для любознательности лишь);

3) *печатание*: оно создало особый цех знания;

4) *порох*: он стал орудием торгово-промышленного, практического, слишком уж практического разума: всю землю он отдал в руки европейской эксплуатации.

Нынешним веком, наконец, начинаются изобретения, которые могут создать *всемирно-крестьянскую историю*, дать орудия действия на землю в ее целости, всем людям в их совокупности, и не ради эксплуатации в конкурентной борьбе не столько за существование, сколько за прихоти и комфорт, а ради всеобщего спасения и мира в мире.

ИДЕЯ ВСЕМИРНО-МЕЩАНСКОЙ ИСТОРИИ

2-я статья

После выхода в свет «Критики теоретического разума» и до появления «Критики практического разума» Кант (в 1784 г.) издал сочинение по философии истории [31], каковую он не причислял к практической философии и не подвергнул критике, потому что видел в ней произведение слепой природы и не допускал возможности сознательного, объединенного действия человека. Это-

7—436

го действия он не признавал настолько, что на основании прошедшего предполагая, что человек всегда будет орудием слепой силы, он предсказывал будущее, то есть превращение военных отношений между народами в гражданские, иначе сказать — превращение открытой войны в скрытую и ⟨отвергал⟩ устроение человечества по типу триединства (многоединства), а полагал возможным такое устроение только по типу организма.

Такова идея истории в бюргерском или городском, мещанском, смысле, усвоенная Кантом, признавшим уже, по примеру Тюрго [32], что все человеческое (разум, чувство, антропоморфизм), вносимое людьми в природу, не только в ней не существует, но и не должно существовать. Вот это-то отречение от человеческого и подчинение самого человечества слепой силе природы и есть позитивизм.

Результатом действия слепой естественной силы является искусственная городская жизнь; и всемирное государство, если таковое образуется, какую бы форму оно ни приняло, будет переходом от розни (войны) к стеснению, игу. Эта искусственная жизнь, неестественная для человека, естественна для слепой природы; это результат ее организации, процесс ее интеграции.

Идея истории по воззрениям всемирного, то есть безнародного, всем народам чуждого бюргера или мещанина ⟨создается при следующих условиях⟩:

От самого начала люди берутся Кантом в их розни; объединения и не предполагается, а ожидается лишь устранение вражды. И это отрицательное благо (отсутствие вражды) дается сынам или дальним потомкам в качестве награды за грехи длинного ряда предков. Такой конец истории представлялся бюргеру великою целью; чем сильнее вражда в настоящем, тем скорее, думалось ему, наступит реакция.

При отсутствии общего дела, предметом коего может быть целый мир, люди, взятые в их отдельности, могут лишь представлять себе этот мир и воспроизводить его в виде художественных или мануфактурных игрушек. В этом и состоит развитие способностей, о котором говорится в первом положении [33].

Но увеличение сходства представления (т.е. науки) со своим объектом (с миром) и увеличение сходства художественных игрушек со своими оригиналами (с «натурою»), наконец, улучшение переделки грубой первоначальной природы в изящные мануфактурные игрушки есть дело родовое, дело не одного, а множества поколений. Это 2-е положение [34], по которому люди чувствующие и сознающие становятся орудиями и тратят жизнь для выработки подобий, художественных и мануфактурных, а не на выработку долженствующей быть действительности.

3-е положение – [35] ограничивает область самодеятельности человеческой, ставя вне ее самую жизнь и ту силу, которая носит в себе смерть.

4-е положение [36], ограничивши область деятельности безнравственными средствами, указывает на антагонизм, на вражду и борьбу, как на средства для примирения, как будто отречением от разума разумные существа могут достигнуть примирения!

5-е положение [37] говорит о гражданских правах на место разбоя и грабежа, обращая и граждан в не-братьев.

6-е [38] трактует о политических правах, о необходимости постоянного надзора, карателей и наказаний; отеческое воспитание заменено полицейским надзором и уголовным судом.

7-е [39] положение посвящено, наконец, международному праву, в зависимости от которого находятся конституции народов...

Счастие, которое мог дать человеку Кант, покупалось очень дорогою ценою:

Забудь о совершенстве, тебе недоступном (= Бог есть лишь идеал), и тебя не будет беспокоить твое несовершенство!

Не думай о смерти: ты не будешь впадать в паралогизм бессмертия!

Занимайся только видимым и не помышляй о будущем!

Конечен и вечен мир или нет — тебе не решить этого и нет тебе дела до этого!

Таковы решения теоретического разума.

Однако все отрицание критики чистого разума основано на предположении о неизбежности для человека розни, знания только для себя и невозможности соединения в общем деле. Но это предположение есть предрассудок, вовсе не сознаваемый, как таковой, великим философом. То, что Кант считал недоступным *знанию*, есть предмет *дела*, но дела, доступного для людей лишь в их совокупности, а не в отдельности и розни.

На непродуманном признании неизбежности розни основана и «Критика практического разума». Порок розни положен в основу нравственной системы Канта. Этот философ принадлежал к эпохе «просвещенного абсолютизма», он перенес принцип этого абсолютизма и в мир нравственный. Он как будто даже Бога заставляет сказать: «все для людей и ничего через людей!» Принцип розни и безделия последовательно проведен во всех трех «Критиках». «Философия искусства», называемая Кантом «Критикою суждения», говорит не о том, как нужно *творить*, а лишь о том, как нужно *судить* о предметах художеств и произведениях природы. Это философия для рецензентов, а не для художников и поэтов, даже не для художников, взятых в отдельности, не говоря уже о том их состоянии, когда на них можно будет смотреть как на созидателей одного и того же произведения совокупным, общим их трудом, вопреки ныне царящей между ними розни и даже вражде. Равным образом и природа (у Канта) рассматривается не как предмет дела, действия, обращения слепой силы в управляемую, а лишь как предмет созерцания и суждения, притом только с эстетической, а не с нравственной стороны, с точки зрения коей природа является силою разрушающею, смертоносною. (Между тем именно с этой-то последней — нравственной — точки зрения вопрос о природе существенно важен для всех людей безусловно как ученых, так и неученых, тогда как) эстетическое, отделенное от нравственного, эстетическое, перенесенное в область только зрения и слуха, является (теперь) принадлежностью одного интеллигентного класса, умствующего и умничающего...

Но если бы Кант предположил возможность объединения и общего дела (что, по-видимому, противоречит вообще немецкому характеру, а Канту в особенности), то критика разума теоретического была бы отрицанием знания, а не дела; иначе сказать: осуществленное субъективное стало бы проективным.

Критика разума практического осудила бы тогда действие, совершаемое в отдельности, осудила бы рознь, но раскрыла бы план дела общего (проект его). И тогда критику практического разума нельзя было бы отделить от критики разума теоретического, ибо *практическое дело*, обращаемое в исследование (не в принципах и общих основаниях лишь, а в реальной, конкретной действительности), стало бы тогда *знанием*.

⟨Тогда и⟩ религия, поставленная в пределы *такого* разума, то есть религия, не отделяющая теории от дела, догмата от заповеди, не была бы бессодержательной и бессильной кантианской религией, а была бы всесильным делом Божиим, делом Бога отцов.

Критика религии названа «религией в пределах разума чистого», то есть теоретического, неспособного к знанию внеопытному (?) и разума практического, неспособного к общему делу.

Критика чистого разума может быть названа наукою в узких пределах искусственного, необъединенного опыта; точно так же как критика разума практического может быть названа жизнью, поставленною в узкие пределы личных дел и розни, за порок не считаемой, разного рода шалостей и ребячеств, вообще нравственностью для несовершеннолетних.

Опыт, производимый *не кое-где, кое-когда и кое-кем, а всеми, всегда, везде* (на всей земле), обладает *всеобщностью и необходимостью*, то есть дает суждения, имеющие такие свойства, которые, по Канту, принадлежат суждениям априорным. Таков и есть опыт каразинский, выполняемый должным образом...

Все хорошее, по учению теоретического разума, составляет *идеал*, а не действительность; *действительность* же воспринимается разумом практическим. Но действительность в том виде, в каком она до сих пор есть, состоит во-1) из бездушного мира, из бездушной и бесчувственной силы; а потому учению о ней приличествует название *не космологии*, а *хаосографии*. Во-2) действительность (в ее нынешнем, недолжном виде) состоит из бессильных душ, учению о коих название *психологии* может быть дано *лишь в смысле проективном*, в смысле возможности перевоспитания (пересоздания) их в души активные, способные воздействовать на силу бездушную, слепую. Отделение мира от разума и чувства и — души от силы (мировой) есть действительность, есть *факт*; но вместе с тем это есть и мировое зло. Объединение же мира и духа, мировой силы с разумом и чувством есть *проект*, но вместе с тем — и *заповедь Божия* и, наконец,— *действительность возможная и долженствующая быть*, а не идеал отвлеченный и недостижимый.

В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЕТСЯ ВСЕОБЩИЙ КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ?

Какое требование может быть действительно всеобщим и необходимым для всех разумных существ, то есть категорическим императивом? На такой вопрос должен быть дан самый определенный ответ: «*быть разумным, то есть познающим!*»

Отсюда вытекает необходимость всеобщего, обязательного образования, в точном смысле *познавания всеобщего*.

Точно так же на вопрос о делах или поступках (Кант, как немец, конечно, совершенно не понимает единственного истинного дела!) может и должен быть дан определенный ответ, вместо неопределенного кантовского: «твой поступок должен чрез посредство твоей воли стать всеобщим законом природы». *Обра-*

щение слепой силы природы в разумную волю и может быть всеобщим законом, требуемым безусловно, или еще точнее: обращение слепой, рождающей и умерщвляющей силы в воссоздающую и оживляющую. Это значит, что природа, начавшая в нас сознавать и управлять собою, достигла бы таким образом полного самосознания и самоуправления.

Противоположные этим требования не только безнравственны, но и немыслимы. Не может быть предметом действия обращение действия разумного в неразумное, обращение воссозидания и оживления в рождение и умерщвление. ⟨Чтобы допустить последнее⟩ нужно полное бездействие; нужно предать самих себя и всю свою жизнь во власть слепой силы. Всеобщее воскрешение (супраморализм) не может быть средством; оно может быть лишь целью и притом — целью конечною, последнею, исполнением воли Бога, осуществлением метафизического совершенства, всеобщим счастием.

ЛОЖНЫЙ ДЕМОКРАТИЗМ КАНТА

Кант, этот мнимый разрушитель метафизики, потому и был разрушителем мнимым, что не знал иного опыта, как опыты только единичные, отдельные и друг от друга отделенные, искусственные, не знал опыта единого, всеобщего, имеющего быть производимым всеми, естественного опыта превращения слепой силы природы в управляемую разумом, опыта, коего проект или план кроется в метафизике, которая поэтому именно и неразрушима.

Кант признавал лишь *сословное знание* и потому был демократом мнимым. Он приветствовал французскую революцию, которая также не была истинно-демократическою, ибо и она не знала *настоящего народного дела*; она хотела наделить народ материальными благами, а не приобщить его к умственному труду, к знанию; на деле же, не достигнув первого (участия народа в материальном комфорте), она лишила народ необходимого. И французская революция, и немецкая философия одинаково не признавали народ способным к знанию, то есть отвергали в нем достаточный для того ум; а потому все знание, и чистое и прикладное, стало бездельным; народ же, осужденный на производство (фабричных-мануфактурных) безделушек (лишь на вид только невинных, на самом же деле весьма вредных), осуждался на атрофию разума (в процессе бессмысленного механического труда), настолько, что и праздничный покой, народу отмежеванный, не мог пробудить его к должной умственной деятельности, несмотря даже на наполнение дней отдыха всевозможными, так называемыми популярными, то есть научно-пониженными, к невежеству приспособленными поучениями.

Кант отделил теоретический разум от практического и последний поставил в отношения к людям, взятым не в совокупности, а в отдельности. Так было отринуто общее дело. Вместе с тем подверглась искажению и нравственность; под личными добродетелями разумелось только отсутствие пороков или же в лучшем случае наличность мелких дел, ибо даже и высшее в настоящее время дело, государственное и международное (так, как оно ныне понимается), предполагает ⟨в людях состояние непрекращающегося⟩ несовершеннолетия: ⟨будто бы⟩ высшая современная форма правления вручает власть государственную выборным лицам; но выборные — это те же опекуны народа, предполагаемого неспособным обходиться без них, то есть народа несовершеннолетнего. До истинного понятия народности и прав ее Кант не дорос. Аристокра-

том является он и тогда, когда признает бессмертие не результатом труда и дела, а прирожденным нам свойством, даровою привилегиею по праву рождения.

ПО ПОВОДУ ВЗГЛЯДА КАНТА НА АВТОНОМИЮ ВОЛИ

Все рассуждения Канта (мыслителя бездушного и бессердечного, считающего и Бога и людей себе чужими) об автономии и гетерономии оказываются пустословием.

По учению Канта автономная воля невозможна в причинной цепи явлений (а ряд поколений есть также цепь явлений); она есть способность начать весь причинный ряд сполна. Следовательно, автономия существует лишь постольку, поскольку существует свободная воля, не подчиненная закону причинности явлений, а сама становящаяся причиною. (См. добавление 1-е.)

Доказывать, что пока человек подчинен слепой силе природы, то есть закону причинности, он не свободен — совершенно бессмысленно. Доказывать же предопытность свободы и признавать, что ее нет в опыте, в действительности, то есть, что она имеет лишь мнимое, лишь мысленное существование,— может ли быть что-либо нелепее, софистичнее, пустословнее этого! 〈Самая ссылка на опыт здесь только сбивает с толку, ибо〉 Кант допускает опыт лишь самый ограниченный, не совокупный, не всеобщий, 〈а лишь тот〉, какой является во «всемирно-мещанской» истории человечества. Приверженцам Канта и особенно его последователям в России необходимо знать, что опыт, каким он был при Канте или каким он предстает в концепции всемирно-мещанской истории, при нем зародившейся, очень не сходны с опытом, каким он стал теперь или каким он мог бы быть у нас, в земледельческой России, несмотря на то, что всемирно-мещанская история еще не окончилась, хотя и начинает отживать свою пору. Философия Канта есть именно философия, мысль или разум (смысл, «дух») всемирно-мещанской истории и опыта, ей соответствующего. Опыт всей жизни с этой точки зрения определяется 〈не только не нравственными требованиями, а даже и〉 не экономическими отношениями; он весь в зависимости от технических орудий (производства), которые создают (или видоизменяют) экономический быт, (а этот последний создает затем уже и всю городскую, торгово-промышленную «культуру», составляющую основу новой, всемирно-мещанской истории). Мог ли Кант даже мечтать о возможности совокупного действия всего рода человеческого на всю землю, когда (в то время) еще не думали о громоотводах на аэростатах (или о регуляции грозовой силы), когда не было змейковых аппаратов таких размеров, которые сами могут вызывать грозы; тогда как в наши дни предлагают особые орудия даже против землетрясений и через 30 и более часов после смерти могут вновь пробуждать жизнь в сердце!..

Когда регуляция грозовой, метеорической силы окажется возможною, сельская жизнь примет совершенно новый вид и вызовется обратное течение от городов в села. Тогда жизнь и история из мещанской превратятся в крестьянскую. Тогда и «возврата к Канту» уже не будет!

Добавление 1-е. Рассуждения Канта об автономии суть рассуждения блудного сына. Для блудного сына нет ничего и никого родного, а все и всё — чужие. Потому-то Кант так и заботится о сохранении своей бессильной автономии. Опасаясь зависимости от себе подобных, блудный сын человеческий,

(как и философ, толкующий об охране достоинства независимой человеческой личности) оказываются в безусловной зависимости от слепых сил природы.

ПИСЬМО К Н. П. ПЕТЕРСОНУ

(В черновом списке озаглавлено «Кантизм»)

Ожесточенные споры спиритуалистов, признающих только мнимое бессмертие (в идее), и материалистов, явно отрицающих его, вызвали, наконец, *проект вечного мира в мире ученом*, проект прекращения полемики. Таким проектом можно считать «Критику чистого разума», предопытного, теоретического. Доказательством совершенной невозможности решения спора между двумя школами Кант думал положить конец распре. Материалисты оказались *вносящими в мир*, а спиритуалисты *выносящими, ставящими вне мира* то, что было лишь *в разуме*, в мысли, что было *только идеею.* Таким образом и материя и дух оказались только произведениями разума; мир же действительный, доступный опыту, оказался лишь розныю, не-миром.

Для неученых очевидно, что не иначе, как путем совокупного действия *идеальное* может превратиться в *реальное* и *мiр* может стать *миром.* Только обращением слепой силы из носящей вражду и смерть в управляемую разумом и в живоносную *внемирное* (дух и разум, чувство) *войдет в мiр и мiр станет миром*, трансцендентное станет имманентным, и материя, правимая разумом, станет сознательной, активной, смерти не производящею силой.

Но автор мирного проекта в области умозрительной не указывал практического средства для разрешения вражды между живущими ради лишь настоящего (эпикурейцами) и другими людьми, не желающими ограничиваться одною настоящею, нынешнею жизнью, короче — вражды между светским и религиозным. Мало того, что Кант не указывал средства или способа обращения идеального в реальное,— он то самое, что было подвергнуто сомнению или даже совсем отвергнуто в области теоретической, это самое он возвел в догмат, в теорию, но не в заповедь в области практической. Иначе сказать: то самое, что могло и должно было быть предметом общего действия, это самое и перенесено было в область веры, хотя и не живой, а мертвой.

Мнимую критику практического разума можно считать за признание вооруженного мира. Тогда как критика теоретического разума хотела быть проектом вечного мира в философии, в царстве мысли, критика практического разума была проектом вечной брани в действительности.

Добавление 1-е, на особом листке, писанное карандашом и повторяющее (приблизительно, а частию и дословно) вышеизложенное, после чего следует:

«Критика практического разума» может быть сочтена за признание вооруженного мира, ибо она приписывала каждому человеку право на сохранение своего физического и морального Я против покушений всех других людей; то есть она брала людей не с той стороны, с которой они могли бы примириться, а со стороны враждебной; она, следовательно, считала вражду всемирной, а единство внемирным и не давала, даже не указывала выхода из области вражды.

В 1-й Критике, можно сказать, положены широкие основы для всеобщего мира, но лишь отвлеченные, если бы в «Критике практического разума» не был написан контр-проект. Но и самый кантовский проект вечного мира основан не на возвращении жизни всем павшим в борьбе, а на забвении убитых из-за вы-

год корыстолюбия, причем и сама борьба ограничивается лишь войною в тесном смысле слова.

Истинный проект вечного мира заключается в Троице единосущной как долге всеобщего воскрешения, ибо здесь, во-первых, дается силам, затрачиваемым в борьбе, эквивалентный исход в деле воскрешения; а во-вторых, дается и вознаграждение за издержки или утраты, не равноценное только, а действительно тождественное.

МОРАЛЬНАЯ КАЗУИСТИКА КАНТА

«Позволительно ли убивать, защищая себя или другого?» (можно бы и так сказать: «О личном праве убивать из любви к людям»). «Могу ли я солгать, чтобы спасти себя или другого из затруднительного положения?»

Не говоря уже о гнусности казуистической формы подобных вопросов, нужно сказать, что сама необходимость либо лгать, либо губить зависит от того, что наша жизнь вообще безнравственна. Такие положения, при которых неизбежно причинять то или другое зло, такие положения станут невозможными при супраморализме, при объединении всех живущих для общего дела воскрешения всех умерших.

⟨Затем⟩ Кант даже не догадывается, что уравнивать эгоизм и альтруизм позволительно лишь для чего-либо высшего. Почему он говорит «для другого», а не «для других, для многих»?.. И почему упоминает лишь «о затруднительном» положении, то есть не невозможном, словно хочет допытаться: позволительно ли лгать из-за пустяков?.. ⟨Что́ сказать, наконец, о самом мотиве, положенном в основу этого казуистического вопроса о лжи ради спасения другого?.. Ведь⟩ «лжи из человеколюбия» будет соответствовать «правдивость из себялюбия»?! Что из двух предосудительнее в этой антиномии?..

Далее Кант при всем своем бездушии и бессердечии («патологией сострадания» он, очевидно, не страдал!) заметно колеблется, когда говорит, что лучше пусть погибнет чувственная жизнь *одного* человека (почему же *одного*, а не *многих*?), чем будет уничтожено нравственное достоинство другого. Инквизиция ⟨с этой точки зрения смотрела на дело шире и решительнее: она⟩ жертвовала чувственною жизнью *многих* ради спасения жизни сверхчувственной, *умопостигаемой* лишь, хотя умом (Кантовским чистым разумом) и *непостижимой*! ⟨Рядом с такой трагической антиномией⟩ заботливость Канта о сохранении своего достоинства в мелочной казуистике жизни просто комична!

ПАНЛОГИЗМ ИЛИ ИЛЛОГИЗМ?

Гегелианизм следует назвать не панлогизмом, а иллогизмом, ибо «Логика» Гегеля[40] изображает ход неразумной силы, которая ставит всегда тезисы, выдающие себя за безусловные истины, не будучи ими. Всякий же тезис порождает антитезис, который, по неразумности, считает своего родителя, мнящего себя быть безусловною истиною, за безусловную ложь, а себе исключительно приписывает истину, в чем и обличается в свою очередь следующим за ним моментом, им же самим порождаемым. Внук вступается за деда, считая и его, и своего отца (антитезис) лишь полу-ложью. Такое положение было бы логичнее предшествующих, если бы оно не вызывало в свою очередь антитезиса.

⟨В отличие ото всего этого процесса⟩ истинный Логос есть проект объединения разумных существ в деле управления силой неразумной и в деле воссозидания. А мы познаем только то, что можем творить, по справедливому замечанию Канта, сказанному, впрочем, задолго до него Аристотелем.

Ученик Гегеля Маргейнеке[41] назвал своего учителя «воплощенным Логосом». Однако и сам Гегель, будучи синтезом многих тезисов и антитезисов и признавши себя за абсолютную истину, был (своевременно) опровергнут, по законам его собственной логики, порожденным им материалистическим антитезисом, который так же не оказался абсолютною истиною, как и гегелианизм не оказался полною ложью, и вновь возродился, но уже без притязаний на абсолютную истину.

Чтобы *панлогизм* стал истиною, чтобы *все* управлялось мыслью, разумом, нужно *всеобщее дело.*

Изречение Гегеля, взятое не из его «Логики», а из письма его, могло бы спасти его «Логику», превратив ее из *мысли о деле* в *дело*. Истину, выраженную в письме, он постиг, как сам говорит, *опытом*, а не умозрительно: «ищите прежде всего пищи и одежды, и Царствие небесное приложится вам!» Понимая под пищею и одеждою *насущное*, а не богатство, мы найдем это насущное в молитве о Царствии Божием рядом с мольбою о том, чтобы воля Божия была на земле, как на небе, то есть чтобы, исполняя волю Бога, мы управляли бы землею, и тогда не было бы ни голода, ни холода, ни смертоносной язвы...

«Логика» Гегеля есть метафизическое изображение рождения и умирания, а не воссоздания и оживления; это — картина распадения, а не объединения. Если же *логос-слово* заменим *делом*, то это будет требованием перехода от распадения к объединению для воссоздания и оживления, переходом «от смерти к жизни и от земли к небу» (по словам Пасхальных песнопений). Начало «Логики», первая ее стадия, «Бытие», превращаясь в «Пакибытие» (в воссоздание), делается концом, то есть переживает рождение и умирание, а конец «Логики», третья стадия или ступень, «Понятие», превращаясь в «Проект», становится началом. Вторая же, средняя ступень, названная «Сущностью», превращается в «Осуществление», когда, познавши самую «Суть бытия», переходим от следствий к причинам, от явлений к силам, от случайного существования к необходимому бытию, от последующего к предыдущему, от сынов к отцам, причем совокупность последующих (сынов), как существ сознающих, относится к бессознательной силе в ее целости, как правящая сила для восстановления предыдущего.

Кроме этого перемещения начала в конец необходимо перед логикою поставить мыслящее существо, как и перед делом — деятеля, а перед делом общим — совокупность всех живущих за счет умерших, совокупность всех разумных существ, сознающих гнет неразумной силы.

В самом же последнем фазисе, когда Абсолютный Дух, пройдя якобы низшие ступени искусства и религии, возвышается до идеальной пустоты философии, а в ней достигает третьей ступени новой философии — *тождества* субстанции и субъекта *,— в этой последней стадии развития Духа обретенное то-

* Если бы *субстанция* или сущность становилась не просто *субъектом*, а делалась бы *сыном*, то и *Логика* преобразилась бы в *Этику*: субстанция явилась бы тогда не поглощением, а воскрешением модусов.

ждество оказывается не действительным, не реальным, а только *мыслимым*, мнимым, оказывается лишь предположением, проектом, от коего и должно начаться реальное, не воображаемое *дело* существ, внутренне-объединенных, бывших доселе лишь внешне-сближенными.

Внутреннее сближение начинается в мысли. Являющееся особью или индивидом в мысли носит черты общего, родового в представлении. В этом субъективном сознании природа из своего *ино-бытия* или *вне-пребывания* возвращается *в себя*, то есть к абсолютной идее.

Обладающий способностью представлять или мыслить себя как родовое существо есть, по Гегелю, Дух Человеческий. Жизнь этого духа и излагается в Философии Духа [42], которая рассматривается как субъективная, как абсолютная.

⟨Но⟩ если бы *Философия Духа* была бы *Философией Дела*, а не знания лишь, если бы она была философией воли, а не мысли лишь, тогда, вместо «Феноменологии Духа», изображающей переход от чувственного знания к разумному, мы имели бы переход *от пассивного к активному*. Тогда все физиологические процессы, все явления, составляющие предмет антропологии, стали бы через разумное познание управляемы волею; физиология стала бы подвластна психологии. Тогда действительно дух возвысился бы над своею субъективностью и стал бы объективным, то есть правящим самим объектом.

Тогда и право стало бы фактом. В вещном праве собственность была бы действительным обладанием через знание, обладанием «вещью в себе», предполагающим глубочайший союз разумных существ, не нуждающихся уже во внешнем договоре, нужном для (контрагентов) чужих, поставленных только во внешние отношения друг к другу, ибо души их взаимно темны им и лицезрение у них не значит душезрение, наружное у них скрывает, а не выражает, не открывает внутреннего, так что они остаются (по отношению друг ко другу) во внебытии. Очевидно, дух человеческий еще не освободился от власти слепой силы природы, если он может враждовать или угнетать других и требовать себе наказания, которое, как и сам Гегель видит, не только ничего не исправляет, а лишь прибавляет к одному злу другое, увеличивая сумму бедствий человеческого рода. Такое несовершенное право требует замены его чем-то другим, что Гегель и называет нравственностью. Но предлагаемое им под этим названием вовсе не заслуживает столь почетного имени, так как эта «нравственность» не исправляет зла, учиненного при господстве правовых отношений. Если Гегель требует правды реальной и добра действительного, то субъект тогда только сознает себя единым с нравственною субстанциею (с объектом нравственным), то есть нравственная субстанция воплотится (реально и активно) в живой личности или в единстве многих, всех личностей, когда *государство* станет *отечеством*, то есть исполнением долга к отцам, умирающим и умершим. Не иначе как при исполнении этого долга *гражданское общество* станет *братством сынов*, а *семьи — союзом* для дела воскрешения.

Такое дело, конечно, может быть целью (самодовлеющею), самоцелью, ибо все миры вселенной, распавшиеся и чрез это «падающие», к гибели клонящиеся, оно приводит в полное, гармоническое единство трудом и знанием всех воскрешенных поколений.

Наоборот, как может быть абсолютною самоцелью осуществление свободы каждого в отдельности, этого бессодержательного Ничто в мнимом единстве, вернее, — в пустоте всех, остающихся подчиненными силе неразумной и мечтающих только об освобождении себя от существ разумных? *Рабство и господство есть несомненное зло*; *но и свобода* (взятая сама по себе, *без даль-*

нейшего определения и осуществления своего назначения) не есть благо; она просто — ничто.

Какой же смысл может быть в истории, если она (как хотят нас уверить) есть лишь *прогресс в сознании свободы*[43], а не объединение для того всеобщего дела, что обнимает своей задачею и целью всю вселенную, и в частях ее, и в целом?..

На Востоке есть лишь господство и рабство; Греция знала лишь господство немногих при рабстве многих (30 000 граждан на 400 000 рабов в Афинах), Рим — господство одного племени над целым миром. Современная Европа хвалится свободою будто бы всех; но и эта свобода — совершенно мнимая, свобода в мыслях или «de jure», а не «de facto». Конституционное государство есть взаимоограничение, обструкция, приводящая к бездействию или к ослаблению энергии, а не к восполнению ее. В таком государстве единство Целого (общежития) именно и не может проявиться как живая, личная сила и действовать с полнотою живой личности в особе государя. В государстве, как обществе юридическом и экономическом, а не родственном, не на взаимном знании и чувстве основанном, Дух объективируется как действительность не сынов, а граждан, сдерживаемых внешнею силою, надзором, угрозою наказаний. Но не в такой действительности природа или дух человеческий, в смысле орудия (воли) Бога отцов, могут находить нравственное удовлетворение! Тогда только, когда государство станет объединением не внешним, а внутренним, на взаимопознании и взаимочувствовании основанном, короче,— когда *государство* станет *братством*, тогда только явится оно непротивлением воле Бога Триединого, станет связью людей с Богом,— «религией», тождественной с знанием, правящим силою слепою, превращающим ее из рождающей и умерщвляющей в воссозидающую и оживляющую,— и с искусством, искусством не творения мертвых и тленных подобий, а воссозидания умерших отцов к жизни бессмертной.

⟨Но этому реальному объединению людей, религии, знания и искусства в едином всеобъемлющем действительном и самодовлеющем деле противоположен весь ход и вся конечная цель гегелевой «Феноменологии Духа»⟩: в искусстве для Гегеля истина является в вещественных (еще реальных) формах (как в чем-то весьма несовершенном), в религии, как форме уже высшей, истина проявляется уже в отвлеченных представлениях, и лишь в философии человеческий дух познает, наконец, истину не в образах, представлениях или символах, а «лицом к лицу», то есть именно *безлично*, безóбразно, в ее полноте, то есть *пустоте*.

РЕФОРМА ГЕГЕЛЕВОЙ «ЛОГИКИ»

Последний, третий отдел третьей части «Логики», состоящей из трех ступеней: *жизни*, *познавания* и *абсолютной идеи*, мог бы быть проектом того, чтó должно стать из того, чтó есть. Если к «*жизни*» прибавим ее определение «смертная» («жизнь смертная»), то *познавание* будет *вопросом о смерти и жизни*, а *абсолютная идея* обратится во *всеобщее дело*. Первая часть будет *действительною* в том смысле, что она *такова, какова она есть*, но еще не рациональна. Познавание указывает на *способ перехода* от того, чтó есть, в то, чтó должно быть; а абсолютная идея станет именно этим *долженствующим быть, всеобщим делом* возвращения жизни всему умирающему. При этом Идея, достигшая не внутренней лишь, но и внешней полноты жизни, не только не должна, но и не может уже в этой, своей осуществленной, не мысленной, логической лишь,

а действительной и целостной силе, быть подвергнута ни отрицанию извне, ни отрицанию извнутри, то есть самоотрицанию.

Таков проект, который мог бы быть выведен из последней части гегелевой «Логики», если бы автор ее глубже задумался над вопросом не только о «жизни», но и о смерти и о вытекающих из него задачах для «познавания» и о соответствующем последним смысле и самой «абсолютной идеи». Но Гегель этого не сделал, и потому вместо перехода от того, что есть, к тому, что должно быть, от жизни смертной к реальной жизни бессмертной, у него получился переход лишь от несовершенной действительности к нереальному, лишь мысленному идеалу. Точно так же и в первой части «Логики» к *бытию* (а это тоже — жизнь и смерть в форме отвлеченной!) не присоединено *пакибытия*, то есть воскрешения в отвлеченном виде.

Эта неполнота (в самых существенных определениях и положениях) делает «Логику» Гегеля изображением жизни отживающей, созданным представителем сословия мыслящего (но не действующего). Жизнь (правильно и нравственно понятая) не может остановиться на этом мышлении, только на идее, хотя бы даже и «абсолютной»! Не всегда и познавание останется привилегией одного цеха «ученых»! «Логика» Гегеля, может быть, и верна, да и то лишь отчасти Прошедшему, но она не указ, не закон Будущему! Только к концу жизни Гегеля появились новые средства сообщения (и сношения людей друг с другом), которые обещают сделать возможным действие всех земных обитателей в совокупности на землю, как на небесное тело, в ее цельности...

«Логика» немецкого профессора оканчивается Идеею абсолютною, а не Делом всеобщим, всеземным, первым шагом к делу всемирному. Как нет у Гегеля абсолютного Дела и пакибытия, перехода от смерти к жизни, так нет у него и объединения всемирного...

ФИЛОСОФ-ЧИНОВНИК

Гегель, можно сказать, родился в мундире. Его предки были чиновники в мундирах, чиновники в рясах, чиновники без мундиров — учителя, а отчасти, хотя и ремесленники, но тоже — цеховые. Все это отразилось на его философии, особенно на бездушнейшей «Философии Духа», больше же всего — на его учении о праве. Назвать конституционное государство «Богом» мог только тот, кто был чиновником от утробы матери.

Нельзя читать без глубочайшего отвращения отвлеченные определения его «Логики» или «Феноменологии», если переложить их в живые, конкретные.

Гегель по природе своей неспособен понять, что сыновство и отечество есть всеобщий закон и что феноменология должна быть изображением приходящих в сознание сынов, отпадших от отцов, и сынов блудных, распадшихся, забывших о своем братстве.

Для ума, не отрешенного от чувства и воли, бытие, сопровождаемое небытием, требует пакибытия; почувствовавшие в возникновении боли рождения, а в исчезновении — страдание и смерть не могут не жаждать замены утраченного воскрешением.

«Нечто» и «Иное»[44] (при всей кажущейся простоте этих понятий) — уже смертельные враги, два Каина! Если бы «Нечто» и «Иное» представляли ⟨собою⟩ два пола, то и тогда, произведя «Третье», они были бы уже поглощены (стали бы уже сами жертвами процесса поглощения). «Нечто» и «Иное», то есть

«Чужое, Небратское», ограничивая друг друга, создают уже вражду ⟨и возводят возможность отчуждения и вражды в⟩ бесконечность.

СУПРАМОРАЛИЗМ И ГЕГЕЛИАНИЗМ

Гегель называет свою «Логику» «Царством теней», то есть адом, а потом — изображением Бога, каков Он есть Своею вечною сущностью до создания природы и конечного духа. Иначе сказать: ограничивая разумные существа, Гегель предоставляет волю слепой силе, подчиняет ей людей. Несомненно, в таком отношении разумных и нравственных существ к стихийной силе, не знающей ни разума, ни нравственности, ад нашел свое полное выражение! Истинный Бог не создавал умов конечных, ограниченных и не отдавал их во власть слепой силе! Сами разумные существа, вступив в борьбу между собою, ограничили друг друга и подпали под иго стихийной природы, тогда как, оставаясь в единстве или вновь объединившись, они могли бы управлять ею.

Супраморализм, как истинное христианство, требуя объединения разумных существ для обращения силы умерщвляющей в оживляющую, возвращающую «теням» плоть и кровь,— супраморализм превращает ад в рай. В этом смысле «Логика», если бы она в своей 3-й части поставила между субъективностью и объективностью проективность, то есть план спасения или (выражаясь конкретнее) всеобщего воскрешения вместо рождения или развития (эволюции),— «Логика», поступивши так, из ветхозаветной или протестантской стала бы христианскою.

Супраморализм есть изображение «превечного совета», плана, проекта всеобщего воскрешения. ⟨Наоборот, Гегель⟩ отпускает на волю слепую силу в своей философии природы, да притом еще после того, как всепожирающая субстанция стала уже субъектом, пришла уже в сознание и не только почувствовала, но и стала понятием, поняла зло, ею творимое в своем бессознательном состоянии. ⟨Между тем, как раз, в противоположность Гегелю, не отпуская силы природы на произвол, а направляя их должным образом, надо⟩ *бытие*, бывшее или, вернее, ставшее неопределенным, безжизненным, превратить в *пакибытие*. Точно так же трансцендентальную эстетику Канта, обращенную путем отвлечения из астрономии и истории в безжизненное пространство и во время или в «царство теней», надо обратить в имманентную эстетику, иными словами, все безжизненные миры надо оживить через возвращенные к жизни поколения.

ПОСЛЕДНИЙ ФИЛОСОФ-«МЫСЛИТЕЛЬ»

«У Гегеля,— говорит Соловьев,— само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление»[45], в познание сущего, в знание: почему сущее существует. Это равносильно превращению сущего (реального) в мыслимое или мнимое.

Гегель — самый искренний, высший и последний философ, мыслитель по преимуществу, воистину — именно *мыслитель*. Дальше в области отвлеченного, всепоглощающего мышления, идеализирования реального идти уже некуда. После него мысль должна ⟨или замереть или⟩ переходить в дело; мыслители должны заменяться деятелями, и «велий» в царстве мысли (в философии) будет «мний» в царстве дела.

Переход *сущего* в мыслимое, во мнимое означает переход в *не-сущее*; тогда как в царстве дела *уже не-сущее, ставшее лишь мыслимым*, лишь представляемым, должно стать *вновь сущим*.

Для Гегеля вся философия превращается в логику, в мысль о мысли. Для него и сам Бог — не Создатель, а лишь «философствующий ум»[46], как замечает Соловьев.

Удивительно, что Соловьев, так верно определивший эту существенную черту в Гегеле, не понял сам, что роль философии сыграна, кончена, что ⟨отныне⟩ она — явление отживающее, конец несовершеннолетия человечества! *Между Мыслимым ⟨только⟩ и ⟨уже⟩ Сущим, как и между Субъективным и Объективным ⟨отныне⟩ должно быть помещено Проективное.*

«Логика» Гегеля потому и иллогична, что она есть именно движение *в Неизвестное* без всякого предположения о том, что произойдет из этого движения, которое (почему-то) принимается за истину всего предыдущего.

Все богатства, приобретенные на длинном пути ⟨жизни человечества⟩, извлеченные из опыта всей всемирно-мещанской истории, ⟨все эти богатства,⟩ приведенные к отвлеченной форме, оказываются мнимыми.

Всемирный Дух, воплотившийся в немецком профессоре Шеллинге в несвойственной этому духу форме созерцания, недостаточно отвлеченного, но зато очень произвольного, достиг, наконец, в Гегеле неотъемлемо философии принадлежащей формы *отвлеченнейшей пустоты*, диалектического исцеления ⟨? искупления ?⟩. Этот конечный пункт должен стать для нас исходным пунктом. Философия, по Гегелю, есть та же религия, но в форме мысли, только не в высшей, а самой низшей, тогда как религия, по его выражению,— та же философия в форме представления, а искусство — та же религия в форме художественного выражения, что, конечно, верно, но верно только по-немецки. Но если мы перед Логикою вместо мыслителя поставим деятеля, но не единоличного, а в виде совокупности всех разумных существ, тогда философия в самой ее высшей форме мысли будет лишь субъективною, не тождественною с субстанцией. А чтобы из субъективной стать тождественною с субстанцией, она должна управлять субстанциею. Тогда и религия станет не представлением, а проектом управления природою, то есть рождающею силою для возвращения жизни. Искусство же, сделавшись орудием религий, перейдет от творения мертвых подобий к действительному воссозданию и оживлению.

Если «Логика» Гегеля есть голос или мысль ученого сословия, обреченного на созерцание или мышление и осужденного на бездействие, то она будет образом Бога не Творца, а Бога, каким Он будто бы был до создания мира и духа конечного, ограниченного, т. е., вернее, духа до проявления его в мире. А еще вернее было бы сказать, что «Логика» Гегеля есть не изображение Бога, а отображение слепой природы. Будет понятным также, что она *отпускает* от себя (от разума) на волю природу, то есть *допускает* ее обращаться в слепую, неразумную силу, рождающую, чтобы умерщвлять, допускает ее стать не бытием разумным, а инобытием без разума.

ПО ПОВОДУ ШОПЕНГАУЭРА

Три положения, в которых Шопенгауэр, подведший итоги западной рационалистической философии, указал, где именно должно искать наиболее полную истину,— эти три положения суть те самые, откуда вышла вся западная рационалистическая философия с ее основным убеждением: истинная сущность мира и смысл жизни познаются человеком *внутри, в самом себе*.

Чтобы погрузиться внутрь себя, нужно отдаление и отделение, отчуждение друг от друга, и нет ни малейшей нужды в соединении для возвращения к себе самому. Иначе сказать, нужно то самое, что требовалось заповедью «Познай самого себя!», то есть «знай только себя!» — откуда вышла философия Сократа и Платона. Другая же, «подобная ⟨первой⟩» заповедь: «не блуждай вне себя, возвратись к себе, ибо во внутреннем человеке истина!» — откуда вышли Августин и вся средневековая философия; отсюда же — и Декарт с его «сознаю — следовательно, существую!» Из этого «Cogito ergo sum», в котором только личному бытию приписывается полная достоверность, очень легко могло произойти превращение внешнего мира в представление.

А между тем Грот[47] отчасти, а Толстой, по-видимому, вполне, соглашаются, что положение: «мир, как воля и как представление» — безусловно истинно. Но для кого истинно? — только для людей, осужденных на бездеятельность и на уединенную, кабинетную жизнь, то есть обреченных только в одиночку мыслить и желать, а не действовать в совокупности. Очевидно, что ни Грот, ни Толстой не чувствовали всего ужаса, заключающегося в этом положении, лишающем нас братьев и отцов, то есть приводящем к тому самому, что делает смерть. Сверстник Шопенгауэра Байрон показал весь ужас одиночества в Боге, безусловно едином, то есть одиноком (что никак не может относиться к Богу христианскому, Триединому), когда сказал, что Он творит миры за мирами, чтобы наполнить пустоту существования, и что тем не менее благодаря одиночеству, то есть отсутствию равных Ему существ, уничтожение было бы для Него высшим благом[48]. Это значит, что для того, кто понял ужас одиночества, нет иного Бога, кроме Триединого.

Во 2-м пункте Грот согласен с Шопенгауэром, что есть в природе слепая сила, которую Шопенгауэр называет волею к жизни. Но как называет эту силу сам Грот,— об этом умолчено, хотя в этом — главное. Если Грот согласен с Шопенгауэром относительно значения этой силы, то отличаться от него он будет только тем средством, которое он выберет для избавления от жизни.

Желание жизни у человека, конечно, есть, и оно у него — общее с животными. Но особо, специально у человека или сына человеческого есть еще жажда восстановления жизни, которую слепая воля или сила сама уничтожает в лице отцов; у человека есть специфическая жажда восстановления путем обращения слепой силы в разумную,— в орудие разума, руководимого чувством сыновним...

ПО ПОВОДУ КНИГИ В. КОЖЕВНИКОВА «ФИЛОСОФИЯ ЧУВСТВА И ВЕРЫ» *

«Философия чувства и веры в ее отношениях к рационализму XVIII века (преимущественно французскому) и к критической философии»[49] (преимущественно немецкой) есть вместе с тем изложение очень поучительного и для нас освобождения Германии от влияния французского и приобретения Германией умственной самостоятельности. Последняя состоит однако лишь в новой постановке, а не в решении вопроса об отношении чувства и веры к разуму и знанию, и обратно. Нельзя же, в самом деле, считать вопрос решенным, когда, вопреки Гаману **, ни «cogito», ни «sum» не считаются ни благородными, ни бла-

* Том I. Москва. 1897.

** Это относится к афоризму Гамана: «Über das edle "Cogito" das noch edlere "Sum" nicht vergessen!»[50], поставленному эпиграфом к вышеуказанной книге. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

гоприобретенными, и первое заменяется «бессознательным», а последнее «небытием»!

Мы знали Германию только в возрасте критики и не знали, чем была она до критического периода и чего она не утратила совершенно даже и в эту пору. Почему-то критический период представляется нам не временным, не преходящим. Но ведь и Германия была когда-то сельскою, верующею, прежде чем сделалась городскою и неверующею. Однако и в городе вера и чувство еще не вполне утратились; но скорбь об утрате превратилась в сознание смертности, а задача оживления умерших, возвращения им жизни заменилась верою в (потустороннее) бессмертие; вместе с тем и первоначальный «Бог отцов» стал Богом одних живущих.

Русская интеллигенция была более знакома с критическою философией, чем с ее противницею, философией чувства и веры; и потому, хотя и у нас делались попытки примирения веры с знанием, но вопрос этот не был до сих пор поставлен во всей его полноте. Университеты сделались преимущественно органами критической философии; в Германии же они пользовались особенно большим влиянием. Пруссия старалась утрату или недостаточность материальных сил в государстве (как это было после Тильзитского мира) [51] заменить силами умственными в лице университетов. Еще противник Людовика XIV, Великий Курфюрст [52] мечтал об основании в Германии университета, который стал бы убежищем для иноземных ученых, гонимых за свои верования или учения. Первый король прусский Фридрих I [53] основал университет в Галле, и Лависс справедливо говорит, что прежде, чем Пруссия получила «короля-сержанта», она нашла короля-ректора [54].

Впрочем, нельзя сказать, чтобы Германия в лице противников критической философии пришла в *истинное* чувство. Истинное чувство есть сыновняя любовь, которая не вырождается в чувство гордости; тогда как только именно в этой последней форме, в форме самопревозношения, Германия знала любовь к отечеству. Эта, уже искаженная любовь нашла свое полное выражение в войне с французами, которым немцы раньше так рабски подражали в умственном отношении и во внешнем, светском быту. Немецкий патриотизм — аристократический и городской; истинный патриотизм, смиренно-мудрый, непревозносящийся есть сельский: он рождается у могил предков; исходя из скорби об утрате отцов, он далек от вражды с братьями, а следовательно, и от превознесения над другими народами. Такова любовь к родине у русского *народа* в ее противоположности к надменному, боевому патриотизму немецкому, да и не одному немецкому.

Но то, чем для Германии был университет, тем для России (если она, конечно, вникнет в вопрос, предлагаемый ей в самом заглавии книги о философии чувства и веры) будет Музей, который представляет реакцию против критического увлечения, все обращающего в миф, в представление. Музей есть собрание материальных доказательств того, что превращено критикою в иллюзию или в миф. Конечно, такое доказательство еще не дает полной убедительности; но ведь и Музей есть только выражение *чувства*, а еще не выражение *веры живой*. Живая вера не ограничивается храмом, соединенным с музеем, посвященным знанию, замкнутому в пределах ученых учреждений. Вера живая и животворящая соединяет храм-музей, святилище чувства и мысли, с внехрамовым и внемузейским всеобщим делом осуществления запросов чувства и проектов мысли. Эта вера свидетельствует о себе «от дел», то есть результатами дела доказывает истину мысли, объединенной с чувством, и веры, не противоречащей разуму.

О ГАМАНЕ [55]

В Гамане корень того направления, с которым мы вынуждены, вернее, добровольно должны бороться в настоящее время, чтобы приобрести самобытность мысли, чтобы освободиться от умственного ига, созданного подражанием и усвоением философских начал, чуждых душе русской. Для успешной борьбы с этим направлением необходимо вскрыть его корень, в коем зародышно дано философское последующее, его цвет и плод, ибо в Гамане уже заключается Гартман, тот Гартман, у которого «Бессознательное» стало «Богом» [56].

Книга В. А. Кожевникова удовлетворяет указанную потребность. То, что говорится в ней о тех переживавшихся западно-европейским обществом критических моментах, когда уступчивость становится преступлением, мы можем отнести и к себе. И наше, то есть восточно-европейское, общество переживает критический момент в истекающую последнюю четверть века. Тем более оснований ознакомиться с корнями направления, приведшего и нас, как и весь Запад, к такому положению.

Французское «fiunt» превратилось в XVIII веке в немецкое «nascuntur» [57]: от творения и произвольного творчества перешли к безвольному и бессознательному рождению и развитию; *эволюция* стала преобладающею симпатией XIX века и самым подходящим словом для обозначения общего его направления. Но смысл эволюции изменяется с самими эволюционистами, а — главное! — для своей доказательности, для того чтобы стать истиною и действительностью, эволюция должна была бы дать очевидную и осязательную проверку своей теории постепенного и последовательного развития, фактически восстановивши то прошедшее, из коего оно выводит настоящее, ту цепь видов и форм жизни, из коих эволюционировал ее настоящий состав, ее нынешняя организация. Но дать такое фактическое доказательство — значит осуществить восстановление прошлого уже не в мысли, не в научной гипотезе, не в геккелевском фантастическом генеалогическом дереве животно-человеческого рода [58], а в реальном, действительном воскрешении. Это воскрешение, к тому же не частное, а всеобщее, требует и всеобщего объединения для всеобщего дела, для всемирного познавания, наблюдения и опыта. Только такое объединение приводит к действительности истории, то есть к органической связи настоящего и будущего с прошлым. Вместе с тем только такое объединение (не в мысли, а в безусловно всеобщем деле) есть должный коллективизм. Нынешний же коллективизм, враждебно разорвавший с прошлым, полный вражды и к настоящему, беспочвен и бессилен; оттого и порождает он не единую историю объединенного человечества, а только множество фантастических романов будущего; наоборот, естественное дело — одно; и тогда как объединение искусственное — социализм — объединение для производства матерьяльных вещей, может в своей теории, социологии, иметь множество произвольных решений,— всем необходимое, безусловно всеобщее дело всеобщего спасения от гибели допускает только одно-единственное решение — воскрешение.

Возвращаясь от этого отвлечения, разъясняющего, в чем заключается если не все, то главное, к Гаману, посмотрим в чем усматривает «все» этот «пророк будущего», как величал его кумир XIX века Гёте. «В «Homo sum»,— говорит Гаман,— дано все, содержится *все*» [59]. Но в этом громком афоризме при его крайней неопределенности не дано на самом деле ничего, ничего не сказано, ничего и не содержится. В «Ecce homo!» (Се человек!) выражается не христианский, а языческий взгляд на Христа: это лицемерное выражение сожаления

8—436

«власть имущего», а не любовь имущего. Сам же Христос, называя себя «Сыном человеческим», опровергает Гамана с его неопределенным, отвлеченным гуманизмом [60].

Несостоятельно и гаманово «Omnia divina, sed et humana omnia!» [61] «Omnia divina» у него столь же неопределенно, как и «humana omnia». К этому надо еще прибавить значение малого слова, соединяющего эти выражения, но разъединяющего их содержание: «sed» (но). Этим «но» Божественное ограничивает человеческое, а человеческое отрицает Божественное, и тогда, вместо «всего, omnia», остается «ничто, nihil», и своим любимым девизом Гаман, столько боровшийся против отрицательных тенденций ложного рационализма, становится отцом новой немецкой нетовщины. Гаман, правда, любит первобытное, но не потому, что оно отеческое или праотеческое, а потому, что оно — естественное, самородное, «бессознательное». Но бессознательное и слепое есть как раз «Бог» Шопенгауэра и Гартмана!.. Так, сам того не замечая, оптимист Гаман совпадает с обоими будущими немецкими пессимистами, словно за то, что под жизнерадостным он, «всем интересовавшийся», не умел заметить жизнегорестного. Несмотря на всю долголетнюю борьбу Гамана с «нечестивым» «Просвещением» XVIII века, сам гаманизм есть, в сущности, тот же нечестивый гуманизм, хотя и с некоторыми особенностями. Если итальянский гуманизм был античный, языческий, то французский был искусственный, отвлеченный, а немецкий — натуралистический, «естественный» (недаром не один Sturm und Drang [62] до Гете и Шиллера включительно, но и Кант считал Руссо своим родоначальником!). Естественное, дикое, слепое принималось за божественное; любовь к первобытному была лишь мнимая, а любовь к немецкому была только гордостью: люди для немецкого гуманизма были, как и для Руссо, «сыны природы», а не сыны человеческие.

Для понимания Гамана, который, по словам Рохолля [63], «дал программу возвращения сердец детей к отцам», достаточно было бы двух эпиграфов из четырех, стоящих впереди исследования о нем В. Кожевникова [64]. В этих эпиграфах нужно показать его отношение с одной стороны к классическому миру, а с другой — к библейскому, то есть — ко всей истории, ко всему прошлому или — к отцам. Не достаточно сказать, что он любил историю; она была для него — все, и любовь к ней он и хотел пробудить в своих учениках, а через них и во всех, «как в сынах», то есть он хотел сделать из них настоящих сыновей.

Для первого эпиграфа, относящегося к миру античному, нужно взять то место из письма Гамана к Гердеру [65], где он говорит, к сожалению, очень многословно о том, что нужно не анатомировать древних и не мумии препарировать из них, а восстановлять, воскрешать их.

Для «библейского» эпиграфа следует взять следующий текст: «Библейские сказания для него драгоценны как летописи психологического развития, то есть как летописи души человеческой» [66]. Восстановление же души и тела и есть история, то есть воскрешение, хотя еще мысленное, а не действительное.

Если нужен третий эпиграф, то для него не выбрать ничего лучшего, как заимствованные из пророка Иезекииля слова: «Поле истории все еще представляется усеянным костьми иссохшими; дыхания жизни нет в них; и пророк вещает слова Господни одному ветру пустыни» [67].

Гаману, по-видимому, еще совершенно неизвестна ни индоевропейская, ни зендославянская старина; неизвестен был ему, кажется, и тот громадный край, где не нужно «возвращать сердец сынов к отцам», ибо там культ отцов положен в основу всего быта и всей нравственности. Разумеем мир «желтой расы», Китай и Японию, куда европейцы стараются внести свою хамитическую цивилизацию, отвращающую сердца сынов от отцов. Если бы Гаман знал мир сла-

вянский и китайский, история предстала бы перед ним совершенно в новом свете, получила бы иной смысл и иную цель. Столь отличный от западноевропейского взгляд России и Востока на этот смысл и на эту цель есть, с западной точки зрения, разумеется, взгляд первобытный, «отсталый» от современного. Еще бы! Несмотря на всю глубину мнимого мира метафизики, несмотря на все чары мнимых подобий действительности, этот примитивный взгляд не хочет, не может заменить реальное мнимым и подлинное подобием. Со старческой точки зрения Запада, это, конечно, взгляд ребяческий; на самом же деле он — детский, детственный; а не напрасно ведь было сказано: «Будьте как дети!», и именно детственность поставлена условием вступления в Царство Небесное. Именно по забвению или непониманию чистой детственной любви к родителям и вытекающего из нее долга оказывались несостоятельными доселе все виды предполагаемого воскрешения. Воскрешение библейское было аскетизмом, то есть не возвращением тел умерших, а умерщвлением собственного тела. Воскрешение классическое было эпикурейским: забывая отцов, оставляя их в тлении, оно в погоне за наслаждением и красотою «прилеплялось» к женам, ускоряя и свой путь к тлению же.

ГАМАН И «ПРОСВЕЩЕНИЕ» XVIII ВЕКА

Говоря о гамановом *метафорическом* воскрешении [68], мы отнюдь не можем поставить этого «прекраснодушного» немецкого мыслителя выше современных ему французских «философов» так называемого «Просвещения», противником которых он имел смелость быть. Для этих салонных философов высшим удовольствием и чуть ли не главною задачею было смеяться над человеческою глупостью; а под глупостью разумели они ни более, ни менее, как все религии, то есть культ отцов, высшим проявлением коего и должно быть всеобщее воскрешение, что для Гамана является только метафорою. Сходясь таким образом со своими противниками в конечном и главном выводе, он, в сущности, стоит не выше их, а, сам того не замечая, на одном уровне с ними в самом важном, несмотря на все различие во второстепенном.

Эти «философы» низвели человека до уровня животного, до растения («L'Homme-plante» — одно из произведений гольбахова кружка), до машины (L'Homme-machine Ламеттри) [69], то есть лишили человека всякого достоинства. Правда, другие, французские же мудрецы, люди «чувствительной добродетели», Руссо и К°, «возвратили человечеству утраченный им титул человеческого достоинства» [70]. Мы не хотим ставить Гамана ниже этих реставраторов человеческого величия, но принуждены указать, что в данном случае как утрата достоинства была мнимая, так и возвращение его было фиктивное, то и другое потому, что само понятие всех этих чтителей «естественной» человечности о достоинстве ее было фальшивое. В самом деле, какое подлинное достоинство может быть у разумного существа, находящегося в полной зависимости от слепых сил природы и ничего не делающего для освобождения себя от этого ига, причинившего столько утрат, повесть о коих и составляет историю, так безжизненно и неплодотворно любимую Гаманом?..

О ЯКОБИ [71]

Если специальная история философии отводит Якоби лишь второстепенное место, то это потому, что сама философия в действительно всемирной, все-

сторонней истории не занимает первого места. И когда Якоби признает в Фихте «Мессию философии», то есть видит в нем завершение философии, то этим самым он становится во всемирной истории предтечею новой эпохи, той, в которой будет господствовать уже *не школьная* философия; а иной, действительной философии, по справедливому мнению Якоби, и быть не может.

Германия думала с Кантом и Фихте, а чувствовала с Якоби, то есть Германия то самое отвергала сердцем, что принимала умом. Это-то противоречие между чувством узко-немецким, личным, а не сыновним, всечеловеческим и разумом и составляет роковой вопрос нашего времени.

Но то, что думала Германия со своими мыслителями и чувствовала с Якоби, то самое она живописала на стенах музеев, храмов, университетов и дворцов с Корнелиусом, Овербеком, Каульбахом [72], который сам называл свои апокалиптические композиции философскими диссертациями *.

Якоби был в достаточной степени сыном своего века; и однако в нем, как мыслителе, нельзя видеть выражение только временного, идей и стремлений его века. Идеям и увлечениям своего времени и временному вообще он противопоставляет нечто вечное. Он, кажется, и сам не вполне сознавал, почему он действовал так, а не иначе; недаром признавал он справедливым упрек в том, что «он — философ лишь по природе или по характеру, а писатель — по случаю», и причину этого видел в том, что «голова его срослась с сердцем» настолько, что жить одним только отвлеченным мышлением он не в силах [73].

Якоби, говорят некоторые, имеет большое сходство с Лессингом [74]. Это совершенно верно, как и то, что первый не имел такого успеха и не пользовался таким значением и влиянием, как второй. Но происходило это оттого, что они трудились в той среде, где *мнимое*, то есть интересы мысли самой по себе и искусства для искусства более ценились, нежели интересы действительности, понимаемой не в узко-практическом смысле.

Есть и другое сходство между Лессингом и Якоби: оба могут быть названы борцами, причем оба боролись, по-видимому, одинаковыми средствами. Но у Лессинга вражда и ненависть к своим противникам была вдесятеро сильнее, чем у Якоби. «Я презираю ортодоксов,— восклицал Лессинг,— но я еще более презираю новомодных рассудочных отрицателей!» Борец Лессинг готов был духовно уничтожить своих противников, несмотря на то, что в качестве творца «Натана» [75] он проповедывал терпимость. Борец Якоби, признававшийся в своей собственной раздвоенности, когда говорил, что он наполовину язычник, наполовину христианин, хотел бы примирить обнаруживаемые им в борьбе с современною ему философией противоречия между умом и сердцем, между чистым разумом и чувством. Но дать этого примирения он не смог, и не потому (как обычно думают), что философия его научно слаба, а потому, что ее основа, чувство, в том виде, как принимал и восхвалял его Якоби, лишено плодотворного содержания настолько же, насколько лишены его теоретическое мышление и практическое дело у Канта. Не смогла дать разрешения противоречия, обличенного Якоби, но не устраненного им, и вся западная философия...

... Всеславянская же наша философия состоит в том, чтобы не было противоречия между умом и сердцем...

---

* Если мы соединим мысленно произведения монументальной живописи упомянутых художников и других, им подобных, то получим художественный музей, который мог бы стать философскою аудиторией, поясняющею наглядно отвлеченные начала вышесказанных философов, и мог бы стать залом для чтения произведений кантианца Шиллера, романтиков — фихтеанцев и, наконец, Гёте, который был натурфилософом с Шеллингом, не вдаваясь в его крайности, и был философом духа с Гегелем без гегелианских крайностей.

«Я» И «НЕ-Я» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ

Вместе, нераздельно с чувством, с признанием своего «Я», сыновнего «Я», дается и «другое» или «другие», не чуждые, а *родные* ему «я» — *отеческие*. Только со смертью «родных я» начинает нами сознаваться существование *неродного*, чуждого, враждебного «Не-я», как *силы отрицательной*, смертоносной. Наоборот, отшедшие «родные я» чувствуются неизбежно, необходимо *как причина*, как предшествующее нам «великое родное Я», но уже не одинокое, как мое личное «Я», если я отделил бы себя от них, а соединенное с другими, такими же великими «Я», над коими «Не-Я» не имеет силы. Это — бессмертная троица, потому что сын и дочь здесь не отделяются от отца, остаются присносынами и присно-дщерями, словом и духом.

Суждения и Шеллинга, и его противника Якоби суть суждения блудных сынов, отделившихся от отцов; они не знают разницы между «другими», «родными Я» и чужими «Не-Я», воплощениями слепой, смертоносной силы, потому что для них вне себя все есть «Не-Я», то есть все стало чужим и нет уже ничего родного. Это — философия не сынов, а граждан, стоящих на страже друг против друга, на военном, а не на братском положении находящихся.

Нужно именно вторично родиться, нужно пожить, но не перерасти, не пережить состояние чистой детственности, чтобы понять глубокое различие «Другого, то есть родного "Я"» от «чуждого Не-Я», чтобы стать истинным поклонником Пресвятой Троицы. «Другое Я», если оно приемлется как родное нам, не ограничивает, а расширяет наше бытие, тогда как «Не-я» полагает границы нашему «я», стесняет и вытесняет его, «Я» (личное), соединенное любовью с «другими, своими я», составляет царство жизни, союз сынов человеческих; «Я», обособившееся от «своих» (других, но родных), отчуждившееся и противопоставленные ему, чуждые ему и друг другу «Не-Я» — это область смерти. Она-то теперь и господствует.

Только исполнение заповеди «будьте как дети!» и может создать учение, в котором мысль и чувство взаимно неотделимы. Наоборот, неисполнение этой заповеди привело, как наказание, к такому состоянию, о коем говорит Толстой: «мне казалось, что, помимо меня, никого и ничего нет» [76]. «Я» философской терминологии есть лишь замена «сына умерших отцов», то есть замена *родственности и смертности*: первой — словами «*человек и человечность*», а второй — отвлеченными и неопределенными понятиями «конечный, ограниченный, временный и т. п.». Этим подменом, этим подлогом вымышленного на место действительного и создается разрыв между философией чистого мышления и философией чувства и между философией и религией, несущий гибель для обеих сторон, но гибель неизбежную при забвении заповеди: «что Бог сочетал, того человек да не разлучит!» [77]

О НЕОКАНТИАНЦАХ

Если из кантовых «Критик», имевших целью положить конец метафизике, вышли тем не менее чисто-метафизические системы Шеллинга, Гегеля и Шопенгауэра, то и из неокантизма, критицизма, заменившего трансцендентальный идеализм идеализмом критическим и чистый разум психофизическою организациею, также произошли системы психофизизма Фехнера [78], который сам усматривает сходство между своим учением и шеллинговым, и психофизического монизма Вундта [79], монизма, в коем находят сходство с системою Гегеля, хотя сам Вундт этого не признает. Спиритуалистический же новейший монизм не приближается ли к прежнему идеализму Фихте?..

В этих системах опыту отведено первое место. Но опыты над подобиями лишь, опыты в искусственной среде и в малом виде, опыты, наконец, производимые в отдельности, разорванности друг от друга, не имеют убедительной силы. А между тем устранение противоположностей духа и материи в системах психофизического монизма открывает возможность *внешнего* опыта в области *внутренней*, психической, возможность путем внешнего действия вызывать внутренние явления или воспроизводить их. Идя этим путем, человек достиг бы полного самоуправления, то есть высшей свободы. Дух и «вещь сама в себе» стали бы предметом опыта, дела. «Вещь в себе» («о себе»), то есть земля в себе или земная планета, управляемая разумом совокупного человеческого рода, тогда только может быть познана в действительности такою, *какова она в себе есть*, когда, управляя ею, можно будет производить ее такою, *какою она является*. Тогда «вещь в себе» отождествится с волею, но не в смысле *воли-похоти*, а в значении *воли-действия*, сознательного управления. Тогда только земля из слепой силы, господствующей над нами, станет разумно управляемою и разумно действующею.

Три вида неокантизма *

1) Ланге, Коген, Файгингер [80] — те, что считают «вещь в себе» абсолютно непознаваемой,— ищут разрешения метафизических проблем на почве этических постулатов. Но если бы философия не ограничивала этику отношениями лиц, взятых в отдельности, если бы она не заменяла реальной родственности отвлеченным, не выделяла бы нравственного из умственного, не подчиняла бы нравственного физической необходимости,— тогда (и только тогда!) вещи в себе и человек в себе были бы действительно *нравственным* постулатом, и критика практического разума была бы обращением вещи в себе и души в себе, то есть психофизической организации, в активный, волевой процесс, во всеобщее, реальное, отеческое дело.

2) Те (Фолькельт, Отто Либман, Виндельбанд) [81], кои находят вещи в себе доступными познанию, допускают метафизику, но метафизику гипотетическую (критический реализм) . . . .

. . . .

3) Те, кои отрицают как транссубъективизм, так и этическую метафизику. Это — критический позитивизм: Лаас, Алоиз Риль и Авенариус [82].

. . . .

ФИЛОСОФ ЧЕРНОГО ЦАРСТВА (НОВОЙ ГЕРМАНИИ) [83]

(*Ницше*)

> «Отказываясь от войны, вы отказываетесь от великого в жизни».
>
> «Не цель благая оправдывает войну, а благо войны оправдывает всякую цель» [84].

Философ борьбы, истребления всего слабого для выработки нового типа «сверхчеловека», это философ, который хочет убить христианство, но против воли убивает только буддизм. Для философа Черного Царства или для Черного Пророка Антихрист [85] представляется идеалом. «Будущий герой трагиче-

---

* Незаконченный набросок. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

ского миросозерцания» есть лишь Предтеча Антихриста. Антихрист видит добро и счастие в силе и во власти, но не над слепою силою природы; он желает и войны, но войны не со слепою этою силою.

«Происхождение трагедии из духа музыки»[86] есть ли произведение подъема, вызванного победами Германии над Франциею? Это апология шопенгауэровского пессимизма против современного выразителя будто бы сократовского, плоско-оптимистического образа мыслей (то есть против Давида Штрауса, отрицателя христианства, автора «Старой и новой веры»). Но какое значение имеют это произведение и «Несвоевременные размышления»[87] для своего времени? Какое отношение к современным им событиям в те дни, когда quasi-вселенский Собор объявил папу непогрешимым, а Франция, заставивши Германию объявить себе войну, сделала папу, с коим Запад смешивает христианство, пленником, ватиканским узником?[88]

Между пасквилями на (историка) Штрауса и на других филистеров и панегириками Шопенгауэру и Вагнеру в той же серии «Несвоевременных рассуждений» появляется «О пользе и вреде истории для жизни»[89] — пасквиль на историю и панегирик жизни, что, надо полагать, находится в связи с переходом Германии от ученого бездействия к «делу» политическому и экономическому.

Замечательно целительное средство предлагается этим лекарем, а именно неисторический элемент жизни, то есть сила и уменье забывать, так, что все Новое, все то, что он называет Сверхисторическим, будет лишь забытое Старое, умершее! Если бы автор не был одержим смешным самопревозношением (пережитком старого лакейского аристократизма), то под историею он должен был бы разуметь вообще знание как произведение одного сословия. А между тем нужно всех делающих историю обратить в познающих, так, чтобы исчезло различие между неисторическим и историческим, а явилось бы сверхисторическое, выражением коего стало бы всеобщее, священное дело, в каковом слились бы силы религии, знания и искусства, словом, действительное всеобщее воскрешение.

Назвав художников, этих будто бы «по природе отсталых людей», восторженными, то есть опьяненными глашатаями религиозных и философских заблуждений человечества, признавши таким образом все религии и все философские системы блужданиями[90], Ницше был бы близок к истине, если бы в следующем своем сочинении «Странник и его тень» (= Бродяга безродный!) он усмотрел и признал блудного сына *, преследующего свою тень, то есть «познающего самого себя» или знающего только себя, принимающего свой призрак за действительность, а всех других и все остальное — за представления. Говоря, что лучше уж гибель человечества, чем регресс знания, он отрекается и от гуманизма, но не приходит к сыну человеческому.

Для соблюдения симметрии, во втором периоде его блужданий, ему следовало бы написать панегирик Штраусу, подобно тому, как он это сделал для Сократа, и пасквиль на Шопенгауэра ** и Вагнера, что он относительно последнего, кажется, впрочем, и выполнил в Туринском письме (1888 г.)[91]. Меняя своих идолов, Ницше всегда оставался верен Дарвину, хотя не сознавался в этом и даже считал Дарвина посредственностью.

Все сочинения первого периода авторской деятельности Ницше, все эти «несвоевременные рассуждения» входят в первое его произведение «О происхождении трагедии» или, точнее, о происхождении высшей трагической культуры, шопенгауэро-вагнеровской, в противоположность низкому филистерству

* Этот свободомыслящий странник утратил цель и потерял дорогу. Это и есть блудный сын, то есть человек (с точки зрения гуманизма).

** В Шопенгауэре Ницше видел своего освободителя по пути к самому себе.

Штрауса как историка и философа. И однако «Человечное, слишком уж человечное» посвящено тому самому Вольтеру, о котором сочувственно писал Штраус! «Человечное, слишком уж человечное» было, надо полагать, опытом осуждения гуманизма или виртуозности искусства во имя знания. Только пессимизм нуждается в таком искусстве, то есть только *действительное зло* нуждается в *благе мнимом* или в чарующих видениях и радостных иллюзиях.

«Утренняя Заря» и «Радостная (Веселая) Наука»[92] составляют переходную пору от его второго, научного периода к третьему . . . .

. . . .

Ницше — философ нового рода и нового поколения, философ объединенной «Новой Германии», совершенно отличный от старых философов-мыслителей. Задача этой новой философии — устанавливать цель жизни, управлять жизнью. Но если желание власти и есть высшая добродетель, то лишь в смысле желания власти над слепою силою, чего никак не понял немец, (характерный представитель новой Германии), «Судья Жизни», как он сам называл себя.

То, что было до сих пор величайшею бранью, крайним осуждением — Антихрист,— то теперь (у Ницше) признается высшею похвалою. Провозвестие «культуры трагического миросозерцания» есть приготовление к предстоящей «катастрофе мира», то есть кончине его; и если все человечество должно будет когда-нибудь умереть (а кто сомневается в неизбежности этой смерти?), то высшая задача его состоит в том, чтобы срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели. «Черному Царю»[93] недоставало лишь «Черного Пророка» *, а между тем Черный Пророк явился прежде Черного Царя. Несмотря, впрочем, на страстное желание казаться страшным, в этом Черном Пророке виден только немец-профессор, который толкует о миросозерцании и о мысленной борьбе, а не о действительном мироразрушении и еще менее о мироспасении.

К СТАТЬЕ «ФИЛОСОФ ЧЕРНОГО ЦАРСТВА»

В безумном бреде Ницше можно вычитать нечто великое. В первом произведении его, как последователя Шопенгауэра, можно обнаружить злую сатиру на прославленного пессимиста. Шопенгауэровскую волю, вернее — похоть ** Ницше заменяет вакхическим началом, и когда к этому опьяняющему началу присоединяет аполлоновское, то это — не отрезвление, а лишь похмелье. Этот спутник опьянения, это тяжелое болезненное состояние и есть пессимизм. Если волю заменить вакхическим началом, то мир будет оргией, а представления станут видениями больного, бредом ***.

Правда, Ницше в Аполлоне видит мудрое спокойствие; но тогда (в пору античного Аполлона) мир был ⟨еще⟩ действительностью, а не видением (бредом) или представлением (иллюзией философской либо сценической, художественной). Говорящие на сцене герои — это аполлоновские образы, в коих объ-

* То есть принципиального обоснователя и узаконителя его действий. *(Примеч. В. А. Кожевникова).*

** *Приписка на полях*: ⟨В противоположность Шопенгауэру надо бы сказать:⟩ мир не как воля, а как неволя (рабство) и не как представление, а как проект освобождения от неволи!.. Для чего, спрашивается, неволя заменена ⟨у Шопенгауэра⟩ волею?..

*** Если воля возбуждает к опьянению, то философия, ставящая в основу опьянение, выше ли философии похоти?.. Дионисиевское, вакхическое есть наивно или бессознательно пессимистическое опьянение «с горя», а не аполлоновское вдохновение Гомера, который не «запивал» горе войны, а оплакивал жертвы ее.

ективируется Дионис, первоначальный трагический герой, то есть воплощение опьянения, ⟨в отличие⟩ от Сократа, ⟨пытающегося⟩ философским (трезвым) путем (мышлением) дойти до первоосновы бытия. Кант же, создавая «философию воздержания», и в этой трезвости находит опьянение. Философия воздержания была отрицанием философии; и если она после Канта возродилась в Шопенгауэре, как думал Ницше, и если Шопенгауэр открыл доступ к непознаваемому в интуитивном, то есть в вакхическом элементе, то это явилось новым опьянением, нарушением воздержания после неприятного похмелья.

"Vivere" для Ницше значит "bibere" [94], если историю как знание Прошедшего он противопоставляет живой силе Настоящего, совершающегося. Он предпочитал опьянение трезвенности, желая подчинить историю жизни. Ницше, говоря, что «лишь поскольку история служит жизни, постольку и мы должны служить истории» [95], как будто предчувствует, что история как проект есть оживление того, что в истории как факте было умерщвлением. Признав же проективность, Ницше должен бы сделать нас слугами истории, то есть слугами отцов. Понявши историю таким образом, Ницше не было бы нужды прибегать к «вечному круговороту», к возвращению «проклятия жизни» со всеми ее недостатками, не нужно было бы сочинять и того неопределенного ⟨существа⟩, «которое выше величайшего из великих»,— сверхчеловека, с богатейшею душою, с глубочайшим умом, с высочайшею религиозностью, тогда как в воскресающем человеке практический разум, ⟨соединяясь⟩ с теоретическою мыслью, становится *делом*, делом, по необходимости, *самосозидания*, обладания полнотою сил организации.

История как воскрешение не делает души пассивною воспринимательницей прошлого. Великих людей Ницше называл «несвоевременными», что повидимому значит: людьми всех времен, а именно этим и были бы все люди, если бы последовательность поколений превратилась в сосуществование, заменяющее невольный, бессознательный исторический процесс сознательным (волевым) делом воскрешения. Постигнуть такое дело Ницше мог бы, если бы он в позитивный период своего философствования подчинил инстинктивное разумному.

Позитивная философия (у Ницше) была требованием подчинения истине, какова бы ни была последняя, и одновременно развенчано было «Слишком-уж-человечное» ("Die Allzumenschlichkeit") *.

В следующем периоде ⟨развития Ницше⟩, если бы он не уничтожал всякого долга, не проповедывал бы полного разобщения и безусловной личной свободы, тогда "Pereat veritas! Fiat vita!" [96] должно было бы означать: «Да погибнет смерть и да царствует жизнь!», а ложное, выдуманное, то есть то, чего нет, но что должно бы быть, иначе сказать,— метафизика, оказалась бы проектом и искусством возвращения жизни **. Высказанное Ницше о фанатичности аскетических идеалов потусторонней безжизненности было бы верно не относительно только, но и заменилось бы полною противоположностью: аскетическое плотоумерщвление заменилось бы не эпикурейским разрушением плоти, но при совокупной силе всех умерщвленное и разрушенное воссоздалось бы к жи-

* *На полях*: «Слишком человечное» не значит ли ниже-человеческое?..

** Точное, слепое повторение прошлой жизни со всеми ее мерзостями, конечно, не имеет ничего привлекательного, а потому-то и нужно не в отдельности, а в совокупности *), ⟨силами⟩ всех обратить бессознательный круговорот ⟨мирового процесса⟩ в сознательное, всеобщее воскрешение.

*) Личную заповедь: «поступай всегда так, чтобы твои поступки были достойны повторения», нужно бы обратить во всеобщую; но тогда не было бы и слепого повторения, все было бы сознательным (делом).

зни: потусторонние, безжизненные, умершие вернулись бы в посюстороннюю жизнь.

Если задача сверхчеловека — уничтожение всего вырождающегося и паразитного, и если вся культура — вырождение, в таком случае придется за сверхчеловеком признать одну только отрицательную задачу; если же вырождение есть и вымирание, тогда сверхчеловеку не остается никакого дела.

ЧЕРНЫЙ ПРОРОК И ЧЕРНЫЙ ЦАРЬ

(Философ милитаризма и враг мира)

> «Вы утверждаете, говорит Заратуштра (Черному Царю), что благая цель освящает даже войну; я же говорю, что только благо войны освящает всякую цель».
>
> «Война и мужество совершили больше великих дел, чем любовь к ближнему».
>
> «Отвергая войну, мы отказываемся от великого в жизни»[97].

Какую бы печаль почувствовал Ницше, прочитав манифест Белого Царя, призывающий ко всеобщему миру[98], и какую бы радость ощутил он, прослушав воинственные речи Черного Царя? Деятельность Черного Пророка начинается тотчас после войны и победы Черного Царства над Не-Белым, как проявление подъема, вызванного этою победою[99]. Опьяненная кровью Германия произвела в лице Ницше маленькую книжку «О происхождении трагедии», в которой объяснялось происхождение всего мира из духа опьянения. Сам автор, еще признававший шопенгауэрово-буддийскую жалость, участвовал в войне в качестве санитара. Оканчивается же деятельность Пророка Мрака изображением героя новой «культуры трагического миросозерцания». Целью первого труда Ницше было не объяснение прошедшего, не познавание его; задачею этого труда было провозгласить новую культуру и вызвать ее появление, то есть вызвать «культуру трагического миросозерцания». Будущий герой этого миросозерцания есть лишь предтеча Антихриста. Антихрист видит добро и счастье в силе и власти; в том же полагает их и Ницше; оттого для философа Черного Царства или для Черного Пророка Антихрист и есть идеал.

Невольно напрашивается вопрос: нет ли исторической связи между ходом развития мысли Черного Философа и современными ему мрачными событиями, когда вселенский собор объявил папу непогрешимым, а франко-прусская война лишила его светской власти[100], когда Германия, также стремясь к сосредоточению власти, стала основательницею милитаризма, угнетающего и доселе весь мир? Едва ли даже можно сомневаться в том, что такая связь есть между этой мировой трагедией и произведением Ницше, объясняющим по названию лишь эстетический генезис трагедии, а на самом деле пытающимся объяснить трагедию всего мирового процесса, конечную его гибель. Если Черный Пророк был первым теоретическим истолкователем «культуры трагического миросозерцания», то Черный Царь является как бы уже исполнителем проекта своего предтечи: то, о чем Ницше только мечтал, Вильгельм уже осуществляет. В 1898 г. мы видим появление двух новых мировых империй: весною — восточно-океанской, американской империи, а осенью — немецко-тюркской империи, которая, с момента торжественного заключения дружбы между Ви-

льгельмом и исламом [101], простирается от Атлантики до Филиппин. Основание германской империи, затеянная ею так называемая «культурная борьба» [102], наконец, возникновение новой германо-турецкой империи — все это прикрывалось и прикрывается личиною терпимости. Не иметь ни к чему почтения, не иметь ничего святого и высказывать почтение и к папе и к калифу,— вот терпимость, бездушие и ложь, вот существенные свойства этой лже-добродетели! Ведь и Наполеон объявил себя другом магометан! Но Вильгельм-хан запечатлел свое содружество с исламом на камне в городе Каина и Ваала (Баалбеке), а в Дамаске усматривал с горы Соаллеким пути, над которыми Соаллеким господствует; предусматривал и конечный результат дружбы с магометанством; изъясняясь в дружбе, поднимал уже пяту на главу новых друзей. Это значит, что терпимость есть не только бездушие и ложь, но и коварство. Своею терпимостью новый Антихрист пробуждает магометанский фанатизм на всем Востоке и готовит будущему веку новые нашествия, которые он сам предсказывал, и новые погромы.

КАК ВОЗНИК «ЗАРАТУШТРА»?

«Заратуштра» — глубоко индивидуальное произведение; это история внутренней жизни автора, его дружбы, его идеала. И над всем этим господствует и все освещает изображение его наивысших надежд и конечной цели.

Основная мысль произведения — идея вечного возвращения всех вещей. Овладение этою «высшею из всех достижимых формул» относится к августу 1881 года. Воспринята она была «на высоте 6000 футов над человеком и временем» [103]. Не странно ли, что такой ничтожной высоты оказалось достаточным для того, чтобы получить господство над временем и стать сверхчеловеком? Только уроженцу Германии, где, по выражению Гейне, в грязную погоду можно было на сапоге унести половину какого-нибудь царства, 6000-футная высота могла казаться настолько величественною...

Перед этим, говорит Ницше, в нем произошел переворот внезапно, в корне изменивший его вкусы, особенно в музыке. Вынашивал он своего «Заратуштру» 18 месяцев и родил его в феврале 1883, когда умер Рихард Вагнер. В то же время возникла и «Радостная наука», содержащая в себе сотни указаний на приближение «чего-то несравненного». В конце дается начало «Заратуштры», а в предпоследней части четвертой книги «Заратуштры» находим и начало основных идей автора [104].

Эти идеи возникли в 1882—83 гг., когда он впервые испытал весь ужас одиночества, а вместе и странное желание иметь друга и в то же время жажду сверхчеловечества. «Даже и глубокий человек нуждается в друзьях; надо же, чтобы и у него был бог!» Но одинаково с ним чувствовавшего он не находил, и вот, когда он сам создал себе «совершенного друга», явился «Заратуштра»; в нем-то Ницше создал себе *и друга, и бога.*

Первая часть «Заратуштры» — продукт зимы 1882—83 гг., холодной и длительной, периода болезни и разочарования в друзьях, а также и в целительных средствах, которым он чрезмерно доверял. В эту зиму при столь неблагоприятных условиях возник «Заратуштра» у прелестной, тихой бухты Рапполло близ Генуи, «в излюбленном месте короля Фридриха III, а потому близком и моему сердцу» [105], поясняет Ницше, с которым король видался и беседовал. Вторая часть книги (в ней много говорится о Риме) была окончена в десять дней; первая, третья и последняя часть взяли не более времени.

Читая в воспоминаниях, относящихся к последующим годам, о вдохновении и экстазе при создании «Заратуштры», можно бы предположить, что не одна книга «О происхождении трагедии», но и эта вышла из духа опьянения, только не первобытным средством Ноя или Вакха, а продуктами новейшей химии. Иначе остается непостижимым, как могло возбуждать в авторе такую радость, такое ликование бесконечное возвращение жизней, а следовательно, и стольких же смертей! Или уже в самом деле так приятно миллионы раз делаться профессором, или столько же раз участвовать в войне, или, наконец, столько же раз повторно томиться в одиночестве, в курортах, мечтая о бесчисленных возвратах, без малейшей уверенности в их действительности, за полным отсутствием доказательств?..

ПОЗИТИВИСТИЧЕСКИЙ МОМЕНТ В РАЗВИТИИ НИЦШЕ

Нашему эпизоду 90-х годов о «Не-делании» Толстого, возникшему в противоположность позитивистической защите бесцельного труда или делания Эмилем Золя * соответствует в Германии 70-х годов разрыв Фридриха Ницше с учением Шопенгауэра и с эстетикой Рихарда Вагнера и переход автора «Заратуштры» к позитивизму. То, что он называл вакхическим началом и несвоевременным культом гения, он заменил началом сократическим, ограничивающим высокие полеты; страстное самозабвение в упоении, энтузиазме, экстазе, вдохновении и восхищении художественного творчества он заменил бесстрастным, холодным, сухим, бесчувственным, бездушным рассудочным знанием, пассивным, не-деятельным,— наукою, отрицающею всякую цель жизни.

Во-вторых, заменил он «несвоевременное», или жизнь с дальними предками, современным, жизнью с потомками «с ближайшими добрыми соседями ближайших вещей» [106]. И такого ограничения жизни он не счел падением, «décadence»' ом хотя и признавал, что, быть может, эта страсть к познаванию (позитивизм) и «приведет человечество к погибели». Однако он предпочитал «гибель человечества регрессу познания» и полагал, что в пожертвовании даже жизнью ради мысли (ради лишь мыслимого, мнимого и бездельного!) «есть что-то необъяснимо высокое, благородное», есть, словом, какая-то аристократическая пошлость.

Но ни в вакхическом или мистическом, ни в позитивистическом или сократическом нет истины! Ограничиваться «позитивным» — значит принять средства за цель; ограничиваться мистическим — значит принять цель за средства.

ПОСЛЕДНИЙ ФИЛОСОФ

Ницше — философ поры полного вырождения, началом коего явилась философия, поставившая «во главу угла» мудрости правило «познай самого себя», то есть «знай только себя!». Последний философ показывает нам последних людей, переутомленных не-деланием, и самого последнего человека, который (несмотря на все свое падение) не в состоянии презирать себя.

«Так говорил Заратуштра»... Нужно бы прибавить: учитель вечного воз-

---

* Статья Л. Н. Толстого о «Не-делании» стояла в связи с речью Эм. Золя к парижским студентам о значении труда. На это и намекает здесь Н. Ф., имея в виду также и появившуюся по тому же поводу мою брошюру «Бесцельный труд, не-делание или дело?» Москва, 1-е издание, 1893 г., 2-е — 1894 г. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

вращения жизни, а с нею — и смерти; но возвращения не сознаваемого, а лишь предполагаемого и не доказанного осязательно. А между тем, как только это предположение было бы доказано, восчувствовано и осознано, это бесконечное повторение превратилось бы в одно непрерывное (без смерти) существование, и не было бы «заката», и вся эта поэма, то безобразно-злая, то пошло-шутовская, обратилась бы в величавую Пасхальную Песнь, а вместе и в проект обращения совокупным трудом силы умерщвляющей в оживляющую, воссоздающую.

Для чего понадобилась эта проповедь вечного возвращения? Обнаружение и распространение этой мысли не может ни прекратить, ни ослабить страданий, ни утешить в них; оно нужно было только для устрашения, ибо Ницше, как сверхчеловеку, все человеческое было чуждо. Человеку же неискаженному, сыну человеческому понятна была бы проповедь регуляции, управления природы самою возвращенною к бытию силою. Но сверхчеловек мыслит и чувствует не по-человечески и потому не нуждается в общении с людьми: почувствовав себя сверхчеловеком, он удаляется в горы и окружает себя вместо учеников зверями. Пробывши всего лишь десять лет в пустыне, он, исполненный спеси, решается «снизойти, спуститься» до людей, идет проповедывать в город о том, чтó нужно не делать, а только думать для возвращения, ибо гибель, заключающуюся в «бесконечных возвратах», нельзя же назвать делом! Его раздражает то, что у его слушателей, горожан, на уме — одни только *игрушки*, которых они не хотят променять на его *игру мыслями*. Но гневается он на них совершенно напрасно, когда и сам старается только заменить одну игру другою.

Повстречавши боголюбивого человеконенавистника, еще не слыхавшего, что боги умерли, и вступивши с ним по лицемерному человеколюбию в общение, он сам забыл, что жив Бог и Богочеловек, Который — не чета «сверхчеловеку», достойному называться не Über, а Untermensch'ем[107].

Имея в руках *труп*, он похоронил его, но потому лишь, что сам был *мертв*. Видел он *дитя*, но не понял, почему нужно «быть как дети». Уразумел он разницу между верблюдами и львами, понял *рабство* и *господство*, но не постиг *родства* (отечества, сыновства и братства). Самозванный учитель человечества, Заратуштра презирает человека, но не знает *сына человеческого*, ни *дочери человеческой* и не понимает их бесконечного превосходства над немецким *«обер-человеком»*, превосходства потому, что в них рождение стало воскрешением. Ты кичишься своим «обер-человеком» (могли бы мы ему сказать), а они предпочитают последнего *человека*. Ты прав, когда презираешь разум, не переходящий в дело, и добродетель бессильную против смерти. Здесь ты прав, потому что в этом — действительно источник наших бедствий. Вся нынешняя (так поставленная) жизнь наша — бедность, грязь и мелкое наслаждение. Не одна бедность — несчастие: богатство и бедность — два несчастия; то и другое — несчастие! Но и в уравнении и отрицании их также еще нет счастия, а есть, может быть, только третье несчастие *. Ты гордо указываешь заурядным страдальцам на своих будто бы столь отличных от них «обер-людей»; но тебе ответят и справедливо: «мы видели, мы знаем их, этих унтер-людишек; они, как и мы, не победившие смерть, и в этом сходные со всеми; при этом *огромном сходстве* в главном принимают свое *маленькое несходство* за *превосходство* и громко кричат о нем», но и только!

Да и есть ли искренность в твоей трагической проповеди? Если ты так любишь гибель, отчего же ты сам не спешишь погибнуть и оказываешься даже не-

---

* Ибо одно уравнение ложных благ и отрицание их само по себе еще не создает истинного блага; ограничиваться же одним отрицанием значит мешать созиданию, то есть умножать несчастье, создавать «третье» насчастие. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

достойным наказания? Ты храбр только там, где нет никакой опасности; когда и без тебя столькие покинули Христа, ты храбро превозносишь Антихриста!

Для трезвого человека в «Заратуштре» нет ничего великого, ни прекрасного. Лишь опьяненному могло казаться, что верхом на символах он подъезжает к вершине истины; опьянение переносит его в «другой» мир, где все вещи (конечно, «вещи в себе»!) с радостью отзываются на его речь, ласкают его, хотят «сесть ему на спину»... Здесь открывается сущность вещей; здесь выражена их воля; здесь всякое бытие хочет стать словом: всякое творчество хочет научиться от него... Но все это, конечно, лишь кажется: прошло опьянение... и все исчезло!

Это чрезвычайно напоминает народные рассказы о том, как леший водит заблудившегося по лесу и какие чудеса при этом чудятся; а перекрестишься — и увидишь себя в болоте и в тине...

КОНЕЦ ФИЛОСОФИИ

Ницше, как последний философ разъединитель-объединитель, — последний мыслитель, за которым следует уже деятель

Безусловность кончины мира, трагической его гибели или же бесконечное множество кончин мира (если допустить предположение «вечных возвратов») — вот исход учения чтителя Антихриста Ницше, заставляющего Заратуштру проповедывать «благо войны».

Это учение — полная противоположность активному христианству: деятельное христианство требует обращения орудий войны в орудие спасения от голода и язв (Матф. XXIV, 7); иными словами, спасение от голода и язв избавит и от войны. Антихристианство, наоборот, высказываясь за безусловность кончины мира, восхваляет войну и узаконяет ее. Если заглавие произведения Ницше «Происхождение трагедии» заменить следующим: «Происхождение трагедии жизни», то при этом новом заглавии в творении Черного Пророка Ницше антихристианство будет тождественно с катастрофою мира, с его безусловною кончиною или же с вечным возвращением кончин мира.

Наоборот, проект школ-храмов, устрояемых во исполнение заповеди воскресшего Господа, данной ученикам, коим для удостоверения нужно видение и осязание, заповеди *«научать, крестяще»*, поставленной на место пророчества,— этот проект предполагает *условность пророчеств о кончине мира.*

Проект обращения слепой силы в управляемую разумом и чувством сынов человеческих, волею и любовью к отцам-предкам, иначе сказать, проект братотворения через усыновление для исполнения долга евхаристии к Богу отцов — этот проект направлен против ницшеанцев-декадентов, против Лже-Заратуштры.

И христианство знает сверхчеловека, то есть нового человека, возрожденного водою и духом; но это — возрождение для вечной жизни, так как возрожденное освобождено от греха, причины смерти. Сверхчеловечество будет не в мистическом, а в матерьяльном смысле воскрешением и бессмертием.

Если заглавие главного произведения Шопенгауэра «Мир как воля и как представление» заменить более верным названием «Мир не как воля к жизни,

а как неволя к смерти и как проект к освобождению от этой неволи, то есть как воля к воскрешению»,— то ученику Шопенгауэра Ницше следовало бы поставить (над собранием своих произведений) заглавие «Мир как воля, стремящаяся к власти», ⟨причем⟩ в этом выражении уже заключалось бы признание невольничества воли. Этим заглавием Ницше точно определил бы свое отношение к своему учителю и вместе с тем показал бы ясно, что он, хотя и начинает свое сочинение «По ту сторону добра и зла» главою о предрассудках ученых, однако и сам не выходит из сословия ученых, не освобождается от предрассудков и как типичный «ученый» не понимает дела, заменяя его рассуждением, а не планом или проектом. Благодаря такому подмену он становится наглым, невыносимым болтуном. Ни одного указания на то, чрез кого и ка́к мир станет хотя бы *управлять* собою, для чего нужны, конечно, и труд, и знание, как согласовать совместное существование и чувствующих (разумных) существ, и (бесчувственной) неразумной силы, и ⟨как примирить⟩ зависимость первых от последних. Где выход из этого анормального состояния?

Легко понять, как тяжело человеку, жаждущему дела, читать болтовню Ницше. Надменный учитель мудрости мнимого своеволия остался учеником Шопенгауэра: он не заменил ⟨призрачной⟩ воли ⟨реальным⟩ делом; власть у него проявляется в олигархии привилегированных («сверхчеловеков»), а не в самодержавии, соединяющем всех в деле обращения слепой силы в управляемую разумом. (Да и мог ли быть проповедником объединения мыслитель, не понимавший любви, не ценивший любовь!) «Заповедь новую даю вам», говорит он и вы ждете, что дальше вам скажут: «будьте милосерды!»; но вместо этого слышите от лукавого пошляка: «будьте тверды!» Иными словами: «любовь есть слабость!» «Не любите друг друга! потому и позна́ете, что вы — мои ученики, что падающего вы не будете поддерживать!» Станьте ⟨следовательно⟩ помощниками, пособниками безжалостных, бесчувственных сил природы!

«*Сверх*человек *над себе подобными*» не только безнравственное понятие, но и вопиющее противоречие, безусловная нелепость: или *они* ему неподобны, или (если подобны) *он* не может быть *сверх* их. Не может, да и не смеет, если должно уважать человеческое достоинство; сказать, что «жить для других, значит жить для своего *стада*»,— что это, как не обругать человека *скотом*?! Но предполагаемый *сверхчеловек*, унижающий *себе подобных* до уровня *скотов* и, не зная к ним жалости, себя возводящий чрез это именно в нечто высшее,— не будет ли уже *зверем*? Наоборот, *сын* умерших отцов, для которого *общее со всеми ему подобными* дело есть воскрешение, такое существо — уже не животное; это — *сын человеческий*, исполняющий волю *Сына Человеческого*: «да *вси* спасени будут»! [108]

В антиевангелии Заратуштры есть «искушение состраданием», редкая по лживости картина: в месте мрачном, безжизненном, где даже змеи издыхают, в Царстве Смерти, вопли «высших людей» вызвали Заратуштру, этого сердобольного зверя, из его пещеры. В этом Царстве Смерти он встречает чудовище почти нечеловеческого вида и не узнает в нем самого себя. Заратуштре узреть самого себя — почти то же, что узреть дьявола. Этим зрелищем не был, однако, убит Заратуштра; он должен был признать в нем свой двойник, тот самый, который в лице иудеев и язычников предал на страдания и смерть Богочеловека, считавшего искупление делом возможным и не считавшего унижением быть сыном человеческим. Сын Человеческий не пожелал быть сверхчеловеком; сверхчеловеки же Его времени, прикрывая свое бессердечие уважением к великому несчастию (?), прошли мимо самарянина, «впадшего в разбойники», ми-

мо расслабленного, мимо слепого, мимо умершего Лазаря и не поняли или не хотели понять, что нужно *всех* призвать к общему делу спасения, в чем, конечно, не может быть неуважения к состраданию.

Ницше с Заратуштрою хочет видеть в чудовище (из Царства Смерти) умирающий род человеческий, от коего под видом уважения к несчастию он отворачивается, даже не подумав, почему для человечества невозможно искупление, то есть воскрешение, участие в коем должно поднять ⟨достоинство⟩ всех ⟨людей⟩. Сын же Человеческий, воскресши Сам, и всех призвал к участию в деле воскрешения. Блудный сын, родства не помнящий, Ницше оболгал Христа, сказавши, будто Спаситель призвал только одних бедных да несчастных, а не всех, называющих себя сынами и человеками, не исключая, следовательно, и блудных сынов, величающих себя сверхчеловеками.

Чтобы понять всю ложь в ⟨ницшевой⟩ картине «фабрикованных на земле идеалов»[109], нужно помнить, что пророчество о кончине мира и Страшном суде есть угроза условная, высказывающая пожелание, чтобы все в разум истины пришли. Запомнивши это, мы можем спуститься в темную мастерскую, куда зовет Ницше и где он искусственно произведенною тьмою хочет скрыть ⟨истинное⟩ дело и, напустив мрак, толкует по-своему голоса и слова, долетающие из него. Он объявляет, что здесь «слабость каким-то лживым образом возводится в добродетель, а бессилие — в доброту», нечувствительность к обиде оказывается трусостью или добродетелью слабых; неимение силы отмстить превращается в нежелание мести, а то и в прощение. Когда же мы замечаем, что эти незлобивые по бессилию «не ведят, что творят», мы просим осветить их, «во тьме седящих», хотя бы одним лучем света, и что же тогда видим? — Кресты, кресты и множество других орудий казни... И это все — «трусы», все — «слабые», которым стоило бы только одно слово сказать, чтобы стать свободными!..

Читая эту отрывочную философию, очевидно, бессильную сделаться цельною, не только видим, что автор трактата «За пределами добра и зла» совсем не выходит из того и другого и даже заставляет отчаиваться в возможности перешагнуть за их пределы, за пределы нынешней ограниченной морали. Семинарист, подобно лакеям, которые всегда аристократичнее господ, упрекает в плебействе и демократизме свой век, очевидно, не умея стать выше этих двух пороков: он сам не выходит за пределы господства и рабства, аристократизма и демократизма, хотя и говорит все время о сверхчеловечестве. Ставя сам выше всего власть и превознося тиранов, он философов осуждает за тираническое побуждение, духовных — за стремление к могуществу, к созданию мира.

За пределами добра и зла, за пределами рождения и смерти «бесконечные возвраты» должны превратиться в одно всеобщее дело, во всемирное воскрешение. Оно будет воистину за пределами и мнимого добра и действительного зла.

Оценку поступков, действий человеческих по их последствиям, а не по происхождению,— согласно со всею Европой и Германией в особенности, но в противоположность Китаю, где отличие или позор детей падает на родителей и предков,— Ницше называет периодом *до-нравственным*. А между тем такая оценка есть *сверхнравственная*, ибо по ней на разумные существа падает ответственность за все зло, творимое неразумною силою, уж, конечно, находящеюся за пределами той пошлой нравственности, какой держится наш философ, только одного и желающий: не походить на других и особенно — на всех. Судить о нравственности по происхождению значит не требовать от людей ума, значит отделять нравственное от умственного. Признать умственное необязательным

для человека, признать невежество терпимым... и не замечать, что природа именно за неведение казнит смертною казнью!.. Если невежество терпимо, то, конечно, нет никакой нужды во всеобщем обязательном образовании. Понятно, что столь великую ответственность принимал на себя род человеческий тогда лишь, когда еще не было заповеди: «Познай самого себя!», то есть «знай только себя!» * Нравственность народная, принимая на себя ответственность за последствия, не отказывается и от суждения о поступках по происхождению: и в Китае сами преступники наказываются в высшей мере, нежели их родственники. ⟨*В действительности же*⟩ *во всяком проступке виновен весь род человеческий*; а потому высшая нравственность стоит вне нравственности европейской, аристократической, ницшеанской: она требует спасения *всеобщего*. Если же всеобщее спасение достигнуто не будет, тогда наказание будет всеобщим. Так это и видим в нравственности христианской, по которой одни будут наказаны вечными муками, а другие — созерцанием этих мук.

Ницше, болезненно боящийся походить на других, не умеет даже освободиться от шопенгауэровского мифа «воли», которую он заставляет стремиться к власти. Конечно, можно представить, что воля во всем мире, в целой вселенной овладела собою; ⟨но⟩ тогда последующее не поглощало бы предыдущего, потомки не обращали бы прах предков в свою пищу, а восстанавливали бы поглощенных. Но оставляемое *при мифе* воли (то есть при воле только воображаемой, фиктивной) и ⟨само⟩ средство восстановления оказалось бы лишь мифическим, мистическим искусством. Но Ницше даже и до мифического искусства не дошел: он ⟨вообще⟩ не мог понять, что род человеческий, объединясь, способен свое “devenir”[111] обратить в “revenir”[112].

БЕСЧИСЛЕННЫЕ НЕВОЛЬНЫЕ ВОЗВРАТЫ ИЛИ ЕДИНЫЙ, СОЗНАТЕЛЬНЫЙ И ДОБРОВОЛЬНЫЙ ВОЗВРАТ?

Мир, понимаемый *по Шопенгауэру* как воля (к бытию), а в действительности остающийся неволею (к смерти), а потому мир как представление (неволя к смерти) должен стать проектом возвращения к бытию.

Мир, понимаемый *по Ницше* как воля, стремящаяся к власти **, но и как мир в действительности, есть неволя к смерти; а следовательно, воля, становящаяся властью, должна стать делом возвращения к жизни.

Мир как представление без власти и как неволя к смерти будет предположением о постоянном, невольном возвращении к жизни, подчиненной смерти.

Наконец, *мир* не как отвлеченное представление, а *как познанная действительность, с властью разумно руководить им*, будет уже не предположением, а проектом возвращения, единого, волевого и сознательного.

У Ницше «возвраты» остаются явлением, фактом трансцендентным, а не актом (действием) имманентным. Но почему это так — им не осознано, вероятно, вследствие того, что, когда он говорит о воле, стремящейся к власти, он забывает о теории бесконечных возвратов (несогласимой с волею), а когда говорит о неизбежности последних, забывает о власти воли. И вот почему возникает

* *Приписка на полях*: Афоризм 80-й (в «По ту сторону добра и зла»): «то, что становится понятным, перестает интересовать («нас касаться»). Что же хотел сказать тот бог, который присоветовал: «познай самого себя!» Не то ли, чтобы человек перестал интересоваться самим собою, и стал бы объективным?»[110] Ницше, следовательно, признает, что в «познай самого себя!» заключается «знай только себя!»

** Но почему воля, стремящаяся к власти, ограничивается господством над себе подобными, а не становится властью над слепою силою природы?

9—436

у него антиномия “entre l'éternel Devenir et l'éternel Revenir”, по красивому парафразу Фуллье * [113].

Воля к жизни, говорит Заратуштра, не существует, ибо несуществующее не может желать, а живущее не может не желать жизни. Шопенгауэр ответил бы на это без колебаний: живущее желает продолжения жизни, желает также и возвращения ее под всеми формами и желает возрастания сознания жизни. Но, возражает Ницше, истинный принцип есть не воля к жизни, а воля к власти, к господству. Но на это, говорит Фуллье, мы в свою очередь возражаем: «Власть есть только одно из составных сложной совокупности жизни», “un simple extrait de la vie”. «Сама жизнь вверила мне тайну,— говорит Заратуштра,— я есть то, что должно всегда превосходить самого себя». «Поэтично сказано, но пустословно! — отвечает французский философ.— Как может жизнь превосходить самое себя? — Живя более, живя лучше!» (“en vivant plus, en vivant mieux!”) [115]. Но это уже не возврат только повторяющий несовершенное прошедшее, это уже не простое “revenir”; это уже не одно повторение, а улучшение, количественное («жить больше!») и качественное («жить лучше!»), это уже “devenir”, сознательное, волевое, целесообразное и трудовое. Это не бесчисленные, роковые, от нас не зависящие возвраты, а единый возврат, нашею волею и знанием создаваемый через силы природы, нами управляемой.

Но «эпигонам» философии, ницшеанцам, верным девизу «знай только себя!» или, самое большее, «знай только живущих!», даже и не приходит в бездушные головы мысль, что мощь (Macht) людей может быть употреблена на возвращение жизни нашим умершим отцам. Ницше признавал наше время подобным александрийской эпохе, то есть поре, предшествующей явлению христианства: он был прав и последователен, когда говорил о «чрезмерности истории», чрезмерности музеев и кладбищ, то есть о воплощениях *истории пассивной*, страдательной, вмещающей в себя умирание рода человеческого. Но он совсем не видел *истории активной*. Он знал историю лишь таковою, какова она есть, как факт, а не такою, какою она должна стать, как проект долженствующего быть. И музей он знал, лишь каков он есть, а не тем, чем он должен быть, как учреждение, хранящее память об умерших и возращающее силы и средства для их возвращения. Наконец, и кладбище он знал лишь в его настоящем виде, как место разложения и забвения, а не в долженствующем, не как место воссоздания, воссоединения живущих с умершими, не как место воскрешения.

Не задумываясь над долгом единого и окончательного возврата, философ-пессимист утешал, вернее, опьянял себя надеждами на временные смены одной преходящей формы или одного временного типа жизни другими. «Когда,— говорит он,— слишком возрастает могущество Диониса (он же и Антихрист. Предисловие ко 2 изданию «О происхождении трагедии», стр. 20 рус. перевода), что мы и переживаем в настоящее время, тогда непременно должен спуститься к нам на землю скрытый в облаках Аполлон; и, конечно, следующее за нами поколение увидит проявление красоты Аполлона в самых роскошных формах и испытает на себе ее действие» [116]. Исполнится ли пророчество лжепророка, прореченное еще в 1871 году? Верить, что время человека сократического

* Куно-Фишер, величайший комментатор и популяризатор философии (вопреки другому прославленному немцу-профессору Виндельбанду, утверждающему, будто «философию нельзя излагать популярно»), взялся объяснять учение, которое в первой половине XIX века господствовало, а во второй опровергалось, учение о постоянном, непрерывном становлении (L'éternel devenir) [114]. Но когда появилось учение старое, учение о бесконечных возвратах (revenir), совершаемых слепою силою помимо силы разумной, учение не об активном и не о сознательном возвращении, а о пассивных повторениях прошлого,— обратил ли тогда внимание Куно-Фишер на появление «Заратуштры», учителя вечных возвратов, этого “revenir”, составляющего антиномию к гегелевскому “devenir”?..

(последователя Сократа), отдающегося знанию без дела, прошло,— можно; но верить в возрождение трагедии в духе Диониса и сопровождать торжественную процессию «божественного Хмеля»-Диониса, идущую из Индии в Грецию (Европу),— невозможно. Александрийская эпоха, хотя и сходная с нашей, окончилась, однако, не восстановлением культа Диониса и Аполлона, а явлением христианства. Не одно изображение, не подобие лишь может удовлетворить человека: искусства, как и науки — не более, как средства, способные при известном отношении к ним содействовать спасению; за спасением нужно обратиться к самой жизни. Если преступление, страдание и смерть происходят от духа опьянения и похоти, под влиянием коих только видимость, только кажущееся доставляют наслаждение, надо желать отрезвления человечества от гибельного Хмеля (Вакха, Диониса), надо вести людей к отрезвлению, а не к упоению, хотя бы и художественными, хотя бы и прекрасными по внешности мечтами.

ПРОИЗВОЛ — ТВОРЕЦ УЧЕНИЯ О НЕВОЛЬНЫХ ВОЗВРАТАХ

Есть два рода невольных, бессознательных возвратов. В одном не допускается никаких изменений; в другом, к которому следует отнести и ницшеанский (современный Ницше), допускаются и даже требуются изменения для создания экземпляров человеческой породы «исправленных и улучшенных». К несчастью, и в них не оказывается ничего, кроме личного произвола; и в них все выдуманное «истинными философами», коих познание есть творчество, коих творчество есть законодательство, коих стремление к истине есть стремление к господству. Философы — законодатели и повелители; в лице их Ницше возводит произвол из злоупотребления в принцип, в правомочие и ставит произвол индивидуума на место эволюции. Рационалистическая формула объяснения генезиса вещей и явлений “nascuntur”, выставленная в противоположность сверхъестественному творчеству, здесь снова заменяется формулою “fiunt” [117]. Но это не коллективный генезис, а субъективный, индивидуалистический: так, религии не сами зарождаются, а создаются, однако не жрецами (как болтали вольнодумцы времен английских деистов и Вольтера), а одиноким гением; и язык не рождается, а создается, но не народ создает его, а исключительный гений изобретает и предписывает его.

Новый немецкий проповедник произвола и насилия величает себя славянином и выражает сочувствие к самодержавию *. Но под самодержавием он разумеет произвол, деспотизм, господство над толпою и сволочью. Не надо, однако, забывать, что Ницше знает только город, который и есть создание бродяг, забывающих родство. Село, близкое к праху отцов, а по своему земледельческому труду более близкое и к сыновнему делу, менее города грешно в забвении родства. Самодержавие же, стоящее «в отцов место», призвано руководить делом сыновним, делом управления силою слепою. Но призвано оно выполнять эту обязанность не посредством господства над народом, а в отеческом единении с ним и не посредством внесения в природу своего произвола, заставляющего силы ее работать тлению, в угоду промышленности и половому подбору.

Об истинном смысле и назначении самодержавия не имеет даже и отдален-

---

* «Способность эта (воля),— говорит Ницше,— всего сильнее и изумительнее в том огромном государстве, посредством которого Европа соприкасается с Азией,— в России». «Мне гораздо более было бы по сердцу,... чтобы Россия сделалась еще грознее и чтобы Европа решилась стать такою же грозною, как Россия». «Одним словом, я желаю, чтобы во всей Европе царило единодушное, как в России, самодержавие» (Ницше) [118].

ного понятия его подложный поклонник и действительный поклонник произвола и насилия, Ницше. Оставляя без возражения вышеприведенные нахальные притязания его в пользу столь дорогих ему воплощений произвола и воли к власти, спросим только: какие же улучшения можно осуществить в этом, утвержденном им, бесчисленном ряду возвратов, точнее сказать — в этих смертных казнях над целым родом человеческим, если в этих возвратах и повторениях существующего «порядка» остается и останется навсегда неотмененною всеобщая и всемирная казнь — смерть всех и каждого?

Исход из ужаса бессознательной и безвольной эволюции и из мерзости и преступности сознательного произвола — один: воскрешение!

ШЛЯХТИЧ-ФИЛОСОФ

Не странно ли, что Ницше, очевидно, не понимавший той существенной славянской черты, которая проявлялась и в единогласном решении создать обыденный храм и в единодушном его исполнении, сам тем не менее считал себя по происхождению славянином, производил себя от шляхетского рода Nietzky'их? Говоря это, он, по его выражению, «причисляет себя к высшей расе». Характерно здесь, впрочем, то, что зачисляет он себя как раз в ту ветвь ее, которая, отрекшись об общеславянских преданий, изменила родному, исказила его и стала в своей исторической жизни воплощением не родового единства, а внутренней розни. И вот мы видим, что крайний индивидуалист Ницше восхищается как раз этою чертою польской расы, гордится правом каждого шляхтича уничтожить своим "liberum veto" [119], своим единичным несогласием решение целого сейма. Этот шляхтич философии, более надменный и властолюбивый, чем все ее предшествующие короли и паны, противопоставляет свое "veto!" всему, что решили они за весь род человеческий. Во многих отношениях за это ему нельзя не быть благодарным: произвол и насилия философии требовали возмездия, и Ницше, поклонник жестокости, проявил ее в полной силе по отношению к самомнению и деспотии философии. Но, мощный в разрушении, был ли он достаточно силен в созидании истины?

Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет к переходу за пределы добра и зла. Ошибка же его заключается в том, что вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти. Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего, и эту потребность думал воплотить в своем «сверхчеловеке», который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревознесением человека над себе подобными, и притом гораздо более ему подобными, нежели ему кажется: как Фауст, подмечая свои небольшие несходства со всеми смертными, Ницше принимает это ничтожное несходство за большое превосходство. А между тем высшее в человеке должно быть выше не существ ему подобных, а выше слепой, неразумной, смертоносной силы природы. Ницше же, влюбленный в свободу, опьяненный манией власти, относится к этой силе с истинно рабской апатией, с чисто рабским бессилием. Растрачивая свои силы на младенчески-тщеславное превознесение себя (сверхчеловека) над теми, кого он сам же называет пигмеями, он просматривает и оставляет без внимания общего врага-титана — смертоносную силу природы. Призывая к борьбе с себе подобными, он не зовет к борьбе с источником всеобщих бед, всеобщего зла; бессильно, малодушно мирится со смертью, с утратами; а если и говорит о возвратах жизни, то совершенно в ложном смысле, то есть опять — в смысле пассивном.

Но если «мир есть воля, стремящаяся к власти» (как понимает ее Ницше), то в мире, в котором будет господствовать разумная власть, в котором все будет познано и управляемо, возможен лишь один, притом сознательный, активный возврат. Тогда нынешнее наше предположение о бесчисленных возвратах, бывших и впредь имеющих быть, станет не мыслью лишь отвлеченною и недоказанною, а действием, нами сознаваемым и ощущаемым. Бесконечные же возвраты, сами собою совершающиеся помимо властвующей человеческой воли, вновь стали бы возможными тогда только, когда эта власть сознательная будет снова утрачена; только тогда слепая сила («слепая воля» по Ницше) снова будет порождать, чтобы вновь умерщвлять.

Не путем естественного хода развития философской мысли явилась у Ницше мысль о возврате; она была каким-то случайным вторжением в его учение, даже полным противоречием всей его философии. Чтобы мысль о возврате была естественным выводом из его учения, как продолжения учения Шопенгауэра, мы должны дать следующее определение этому предшественнику и вдохновителю Ницше: «Мир как воля к бытию, а к действительности — как неволя к смерти (т. е. перед смертью), а потому мир как представление того, что есть неволя перед смертью, должен быть проектом возвращения к бытию». Ницше же в воле признал стремление к власти, а потому в данном сейчас шопенгауэровом определении * нужно сделать следующую поправку: в мире, т. е. во вселенной, как неволе к смерти, воля, становящаяся властью, должна проявиться в возвращении к жизни, к бытию. Мир же как представление неволи к смерти, но без власти ⟨одолеть ее⟩, будет лишь предположением о невольном возвращении, подвластном смерти, возвращении неоднократном, бесчисленном. Представление же, соединенное с властью, единение мысли с делом будет проектом вольного и сознательного возвращения, имманентного, а не трансцендентного, возвращения жизни некончающейся, бессмертной. На место антиномии, в которой вращается Ницше, на место переходов от „l'éternel devenir" к „l'éternel revenir" (по выражению Фуллье) [120] должна стать единая, не прерывающаяся жизнь вечная.

Примечания к статье «Шляхтич-философ»

1) Ницше — сын и внук пасторов и матери из пасторской же семьи, прослывший в Наумбургской элементарной школе «маленьким пастором», а в Пфортской по окончании 6-летнего курса в аттестате зрелости получивший отличные отметки по закону Божию и недостаточные по математике и древнееврейскому языку, стал атеистом и имморалистом, тогда как его предки, по его собственному признанию, шляхтичи польские Нитцские ради сохранения религии не поколебались даже покинуть родину.

Гордившийся своим польским происхождением, сокрушавшийся 11-ти лет о падении Севастополя и выразивший свое сокрушение по этому поводу в стихах, он в Пфортской школе получал отличные отметки по немецкому языку, но, кажется, не знал ни русского языка, ни польского.

Автор учения «о чрезмерности истории» (претендовавший, следовательно, на сан судьи исторической судьбы человечества) в Пфорте сам получил, однако, по истории и географии, как и по естественным наукам, не отличные, не хорошие, а только удовлетворительные отметки!..

2) Если русских писателей, каковы Пушкин, Гоголь и даже особенно Го-

---

* Точнее было бы сказать: «в данном нами определении шопенгауэровой формулы». *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

голь и Л. Н. Толстой, можно (в некоторых отношениях) признать иностранцами, пишущими о России, то Ницше, иногда по крайней мере, можно признать русским, пишущим о Германии и вообще о Западе.

В лице Ницше Запад отрекся от самого себя, но ничем положительным не заменил немецкого или западного. Когда Толстой объявляет себя Христом, или по крайней мере свое учение за истинно Христово, то мы, предупрежденные о появлении многих лжехристов, не имеем в него веры. Когда же Ницше объявляет себя антихристом или ожидает пришествия антихриста, то даже и в этом антихристе не все оказывается антихристианским.

ЛАКЕЙСКИЙ АРИСТОКРАТИЗМ

Говоря о бесконечных пассивных, бессознательных «возвратах», а не о едином, активном, сознательном возвращении — воскрешении — не верх ли непоследовательности, нелепости и нелогичности изречь, как заставляет Ницше своего Заратуштру, следующее предсказание: «ты еще раз, и еще бесчисленное число раз должен пережить эту жизнь!» Подумайте: разум заповедует переживать неразумные состояния, заповедует самого себя лишить разума, чтобы потом опять приобретать его, и так — до бесконечности!..

Принимая или предполагая пассивные возвраты, человек, как всякая вещь или явление, не может не возвратиться; но возвращается он, по Ницше, не сознавая своего возвращения. Но если так, то для существ сознающих возвратов вовсе не существует. Если же предположить, что их столько же, сколько было бывших, бесчисленных переживаний, то это будет лишь предположением, которое можно и признавать, и опровергать,— одно из тех предположений, которое могли бы, пожалуй, принять и все сверхчеловеки, если только сверхчеловечество равносильно суеверию. «Вечные песочные часы бытия постоянно вновь пересыпаются, а с ними и ты, ничтожная пылинка» [121], говорит сын пастора (Ницше). Почему же ты, а не я с ними, ничтожная пылинка?.. И почему ничтожные пылинки (человеки и сверхчеловеки), обладая сознанием своей (индивидуальной, обособленной) малости, не могут соединиться и составить силу, сознающую себя и собою управляющую?.. Почему акт «пересыпания из пустого в порожнее», каков он теперь, не станет тогда сознательно регулируемым и содержательным?.. Почему, спрашиваем мы, если допускать предыдущее, бессмысленное предположение, не допускать этого, осмысленного?.. Ведь только допуская и его (этот второй вариант), все предположение о возвратах вообще, вся эта произвольная пока гипотеза могла бы найти или свое подтверждение или свое опровержение. Допущение же возможности единства между песчинками, единства вещественного, имеет, конечно, несравненно более твердое основание (чем противоположное предположение). Полагаться на гипотезу пассивных возвратов или приходить в отчаяние от нее — это конечная вершина безумия и нелепости.

Но злополучный Ницше так напуган этим призраком, что ради него задумывает пересоздать жизнь; чтобы можно было иметь желание жить такою жизнью, ему надо было ее сделать достойною желания, божественною. Если бы Ницше не был одержим *лакейско-аристократическою* нравственностью и филистерскою ученостью, не признающею разума не только в городской и интеллигентной сволочи, но и в мужиках, не подвергшихся влиянию города (сам он, однако, восхищался шляхетско-польским «liberum veto», а не русским «мирским» единством, создававшим в единый день целый храм!), он естественно пришел бы к учению об объединении всех живущих, всех сынов для воскрешения всех

отцов. Учение о воскрешении есть, конечно, демократическое, в смысле универсализма; но оно выше всякого аристократического, ибо делает воскресших не *лучшими*, а *хорошими*, до чего не сумел возвыситься тщеславный пан Ницше. Христианское учение о рае и аде, о святых и грешниках, высказанное в смысле угрозы и условно, он заменил делением на сверхчеловеков и на сволочь, пародиею на рай и ад. И вот эта-то карикатура должна будто бы сделать жизнь достойною, божественною! Такова апофеоза жизни и человека!..

Ницше показалось трусостью не принять отвратительное учение о возвратах, и он принял его; но под кажущимся улучшением таилось лишь еще большее ухудшение: предположение о пассивных возвратах заставило прибегнуть к новой гипотезе — о сверхчеловеке.

Вопрос о «сверхчеловеке», если «человека» признать за «*окончательную* форму», будет вопросом о выдающихся гениальных *исключениях* и о создании и воспитании подобных личностей из среды человеческой породы, остающейся *неизменною*. Произведя отбор, одних следует предназначить к улучшению, а других предоставить своей судьбе.

Но Ницше, как ученый филистер, совершенно неспособен понимать значение и ценность *действия*: вместо того, чтобы сосредоточить его в сознательных и волевых существах, он предоставляет его безвольной и слепой силе. Сверхчеловек при таких условиях есть не более, как счастливая случайность, результат отдельных удачных случаев из самых различных местностей и среди самых различных культур. Во всем процессе формирования сверхчеловека имеются в виду не семьи, не народы, не большинство и не все люди, а лишь немногие единицы, исключительные личности — гении. И только этим привилегированным, единичным личностям дарует ученый филистер привилегию действия: «истинные философы — повелители и законодатели; они вещают: «так должно быть!» (то есть так, как им кажется); они определяют стремления и цели людей; они творческою рукою касаются будущего; их познание есть творчество; их творчество есть законодательство»; все же, вместе взятое, (добавим мы) есть не что иное, как стремление к господству, та «воля к власти», которая столь любезна Ницше.

СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСТВО, КАК ПОРОК И КАК ДОБРОДЕТЕЛЬ

Сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью. Оно безусловный порок сатанинского происхождения, когда состоит в превозношении одного или нескольких лиц над себе подобными, то есть над отцами и братьями. Оно становится наивысшим пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия, как привилегии, то есть доходит до превозношения себя над всеми, уже умершими и еще не умершими. Сверхчеловечество уже и в этом смысле (как привилегированное право на бессмертие) есть порок и нравственный, и умственный. Когда же сверхчеловек сделается бессмертным, тогда прежнее, небольшое его несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими.

Но сверхчеловечество есть и величайшая добродетель, когда оно состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом. Эта величайшая, эта безусловная добродетель вытекает из сознания неестественной зависимости, и внутри и вне себя каждым чувствуемой, зависимости от силы слепой, из подчинения коей

происходят все пороки, физические и нравственные, пороки половой любви и неполовой ненависти.

Сверхчеловечество в этом смысле и есть супраморализм.

Если бы Ницше в «Утренней Заре» под добром разумел всеобщее воскрешение, то он понял бы, что оно — хотя и несверхъестественного происхождения, тем не менее имеет ценность безусловную. *Жизнь есть добро; смерть есть зло. Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла.* Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям — вот высшая задача человечества, его высший долг и вместе — высшее благо. Сознание, что всякое последующее поглощает предыдущее, создает для последующего категорический императив возвратить поглощенное. Последующее же, понимаемое как сын предыдущего, воссоздает еще нечто высшее: воссоздает к жизни отца, от которого сын получил жизнь. Высший императив (приказ) может быть создан только высшею любовью.

БЕССМЕРТИЕ, КАК ПРИВИЛЕГИЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКОВ *

(По поводу статьи В. С. Соловьева о Лермонтове) [122]

> Сверхчеловечество есть отрицание отечества и братства **.
>
> Сверхчеловек, забывая о своем громадном сходстве со всеми, замечает только свое небольшое несходство с ними и принимает его за великое превосходство ***.
>
> Учению о долге всеобщего воскрешения должна предшествовать мерзость привилегированного бессмертия.

Учение о бессмертии как привилегия немногих избранных, а не как приобретении всех, всех без исключения, всех до единого **** высказано Соловьевым по поводу Лермонтова. В Лермонтове Соловьев видит зародыш того настроения мысли, чувства, а отчасти и действия, которое нашло свое законченное выражение в столь модном теперь ницшеанстве; то что у поэта выражено зачаточно *****, то у философа высказано во всей полноте; в нем и может быть это направление изучаемо до своих крайних следствий.

В ницшеанстве, как во всяком заблуждении (по мнению Соловьева) есть и несомненная истина, которою оно держится и которой оно есть извращение. Заблуждение это (т. е. ницшеанское) состоит не в том, что Ницше создает сословие сверхчеловеков («Я и К°») или исключительно одному Я приписывает сверхчеловеческое значение; заблуждение состоит в том, что такое значение сверхчеловеческого и такое презрение к человеческому присвояется *за-*

Приписки Н. Ф. Ф-ва на полях рукописи:

* ... которую, будь она даже достижима, они прокляли бы, если бы почувствовали свою неправоту перед отцами.

** То есть: человек есть блудный сын, ибо отречение от общего великого дела осуждает на блуждание и заблуждение.

*** Таким образом «сверхчеловечество» есть величайшая ложь.

**** Бессмертие осталось бы действительно привилегией в том случае, если бы воскрешение ограничивалось лишь всеми живущими при забвении всех умерших.

***** Удивительно, что Соловьев видит, или будто бы видит, в Лермонтове даже зародыш ницшеанства, а в себе самом не замечает полного ницшеанства!

ранее *. Мало того! высказывается еще требование, чтобы это, ничем не оправданное присвоение величия было признано и другими, стало бы «нормою действительности», иначе сказать, чтобы презрение стало узаконенным [123].

Итак, заблуждение, по Соловьеву,— не в самой привилегии, а лишь в ее преждевременном присвоении!

Показав заблуждение, автор хочет показать нам и истину в ницшеанстве. Насколько ложно было бы признать заповедью: «познать самого себя!» (то есть знать только себя, забывая о других и о деле, откуда и проистекает сверхчеловечество), настолько истинно и благо требование критического отношения к себе, не к некоторым лишь своим чувствам, мыслям и действиям, а ко всему своему существу, «к самому способу своего бытия в целом» [124]. Притом это последнее требование, возникающее уже из заповеди «покайтесь!», должно относиться не к некоторым, не к избранным, а к каждому и ко всем. Соловьев же не делает и из критики закона универсального, как это делает христианство, и не делает этого потому, что не чувствует приближения Царствия Божия **, к которому заповедь покаяния составляет необходимое введение, научение. Критическое отношение, требуемое не от всех и дающее право некоторым на презрение остальных, своих ближних, показывает, как далеко мы уклонились от христианства, как глубоко пали, пали в совершенное ницшеанство. Не замечая того, что «критическое отношение к самому способу своего бытия» должно быть не у отдельных только личностей, а у всех людей, философ превозносящегося эгоизма не требует коренной перестройки своего существа ***, а желает только, опять-таки подражая Ницше, быть больше и лучше, чем он есть в действительности. Мы же скажем, что для человека, которого Господь создает через него самого, *ничто не должно остаться данным, даровым, а все должно стать приобретенным трудом общим, трудом всех.* Недостаточно автору сказать, что «так или иначе, в той или другой мере то, что человек *сам делает*, он делает более заметно и очевидно в качестве существа *собирательного*, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа *личного*» [125]. Критические требования автора чем дальше, тем более понижаются; и в конце концов оказывается, что «вся история состоит в том, что человек делается лучше и больше самого себя, перерастает свою действительность, *отодвигая* ее в прошедшее» **** [126]. И настолько убежден автор в праве на такое отношение к прошедшему *****, что он считает нужным даже подчеркнуть свое требование отодвигать его куда-то в даль забвения. Но *не подчеркивать*, а *зачеркнуть* следовало бы эту хамитическую и, вместе, бессмысленную фразу! «Отодвигать в прошедшее» мы можем только мыслию, то есть можем говорить о пороках наших отцов, от которых мы будто бы освободились, тогда как наша задача, как сынов, не обличать, а искуплять грехи отцов. Сын же историка, говоря о «вдвигании» в настоящее того, что «еще недавно было противоположным действительности», что было «мечтою, субъективным идеализмом, утопией» [127], очевидно,

---

* Курсив В. С. Соловьева.

** Царствие же Божие для сынов заключается в возвращении жизни отцам.

*** Т. е. превращения бессознательного способа бытия в сознательный, правящий собою.

**** Т. е. люди, борясь в отдельности друг с другом или союзами (симбиозами), делаются «лучше», а именно: сильнее, хитрее, и каждое последующее поколение перерастает в этих качествах предыдущее.

***** По-видимому, Соловьев представляет род человеческий в виде отдельных скитов, в которых каждый занимается собственным улучшением, забывая о других; или же он представляет род человеческий в виде монастыря, где путем соревнования достигают личного улучшения, где люди, как деревья в лесу, стараются быть больше себя и лучше себя, сильнее, тогда как нужно объединение разумных существ против неразумной силы или объединение живущих для возвращения жизни умершим,— нужен супраморализм.

никогда и не мечтал о долге сынов, о долге воскрешения, хотя Достоевский и уверял иное в одном из своих писем. Быть может, Соловьев даже и не предполагает, что осуществление этого долга есть полное водворение блага и уничтожение всякого зла.

Говоря о росте внутреннем, связанном с внешним, физическим, он, по-видимому, не знает, что рост переходит в рождение, а совершенная, *сознательная форма рождения*, в которую оно и должно перейти, *есть воскрешение и притом не ⟨внутреннее⟩ мысленное, а действительное.* Критика «способа своего бытия» ограничивается лишь функциональными отправлениями [128]. В морфологии Соловьев не видит ни ограниченности, ни патологичности органов. Он вовсе не понимает или не признает, что дело человека относительно своего организма, как произведения слепой, бессознательной эволюции, состоит в том, чтобы обратить его в организм, управляемый разумом, воссозданный. Органом зрения, которым так доволен Соловьев, род человеческий, наоборот, оказался недоволен, почему и создал искусственные, хотя также еще не совершенные органы, имеющие, однако, усовершенствоваться, стать сознательно-естественными. При нынешних двух глазах могут раскрыться «вещие зеницы, как у испуганной орлицы» [129]; но эти вещие зеницы могут не видеть, а лишь предполагать; под влиянием же страха даже и предполагать-то неверно! Смерть стала пороком органическим, не функциональным, а морфологическим. Недостаточно, следовательно, одних функциональных изменений организма, не говоря уже о других, внешних условиях.

Сверхчеловечество бессмертное, в соловьевском смысле, как превозношение над своими предками и отцами и современниками или братьями, гораздо более безнравственно, чем превозношение богатством и властью, какое мы видим в нашей немифической, секулярной жизни. Наибольшего превозношения сверхчеловечество достигнет тогда, когда мифы станут действительностью, перестанут быть мифами, когда не нужно будет уже изучать классических языков, потому что уже не в далеком прошлом, а в настоящем мы будем иметь возможность созерцать телесными очами новых богов и богинь сверхчеловечества. Как бессмертные боги Гомера относятся к смертным, так и сверхчеловеки Соловьева относятся к людям. Можно сказать даже, что между бессмертными сверхчеловеками и смертными людьми несравненно больше расстояния, чем между человеком смертным и животным.

Но удовлетворит ли такая привилегия самих сверхчеловеков? Не найдутся ли между ними такие честные люди, которые, если уже невозможно *всех* сделать бессмертными, предпочтут лучше горькую участь, лишь бы только разделить ее *со всеми* и не блаженствовать *одиноко*, по исключению, там, где все или почти все страдают и умирают?..

Бессмертие, как привилегия только сверхчеловеков, не есть ли величайший эгоизм, несравненно больший, чем бессмертие, понимаемое как привилегия даже всех живущих, хотя и такое бессмертие также есть в сущности страшный эгоизм, ограничивающий высшее благо (бессмертие) одними живущими, одним поколением и отказывающий в нем всем умершим? Или, может быть, люди настолько забыли свой долг к умершим, к отцам, давшим им жизнь, что им придется пережить ужас такого привилегированного бессмертия, разделяющего присных, близких, одного от другого, брата от брата? Неужели весь этот ужас надо пережить мыслью, чтобы признать, наконец, необходимость долга воскрешения?

Гёте, в котором также привыкли видеть сверхчеловека, Гёте так и не понял

значения того момента, когда его Фауст действительно мог бы сказать времени: «остановись!» (= не умерщвляй!). А между тем, не говоря уже о неизуродованных просвещением людях, у нас это понял даже западник Карамзин, когда эту великую истину он выразил в слишком мало оцененных словах: «И я бы сказал времени: «остановись!», если бы мог тогда же воскликнуть: «воскресните, мертвые!» [130]

Нужно себе представить этот орден бессмертных сверхчеловеков, спокойно созерцающих гибель одного поколения за другим, чтобы понять весь ужас положения самих привилегированных «бессмертных»! Раз это будет понятно во всей полноте и живости, трудно себе представить, чтобы нашлись желающие обладать такою привилегиею. Наоборот, если бессмертный Сын Божий сошел на землю, чтобы *всех* сделать бессмертными, то, конечно, такому подвигу должны найтись и нашлись бы подражатели! Только искаженное христианство, католицизм, может мириться с бессмертием как привилегией. Папа и его иерархия не есть ли «сверхчеловечество», которое, само приобщаясь крови Господа, лишает того же права мирян?..

«Теперь,— говорит Соловьев,— ясно, что ежели человек есть ... смертный ..., то сверхчеловек должен быть [...] победителем смерти» [131].

Однако Соловьев считает несомненным, что такая победа сверхчеловека над смертью не может быть достигнута сразу. А что она не может быть достигнута и вообще в пределах единичной жизни,— это уже, говорит он, сомнительно. Но Соловьев — мыслитель уступчивый: он готов, хотя и с большим сожалением, заменить самого сверхчеловека сверхчеловеческим путем. Но и тут, этим путем, шли, идут и будут идти многие *на благо всех, но не через всех*! Иными словами: и здесь хорошая цель достигается дурными средствами, как у отцов иезуитов. Как видим, неумение, неспособность подняться до универсальности указывает и в данном случае на глубокий упадок самой философии...

Учение о бессмертии как привилегии высказано Соловьевым по поводу Лермонтова, очевидно, им *не понятого*. «Нет, я не Ницше, я иной»,— сказал бы Лермонтов, если бы слышал Соловьева; а может быть, и скажет это ему, когда бессмертная жизнь станет не привилегиею даже всех живущих, а достоянием всех умерших, возвращенных любовью и знанием всех потомков.

Разве мог быть подобен Ницше тот, кто сказал:

«Я сын страданья; мой отец
Не знал покоя по конец;
Угасла мать моя в слезах [132]...»

Лермонтов был любящий сын и не мог бы признать бессмертия как привилегии даже всех живущих. Он не понял бы бессмертия сынов без воскрешения отцов; не понял бы ни сердцем, ни умом. Но если даже нам скажут люди, конечно, никогда и не думавшие о воскрешении, как о предмете наиболее антипатичном, или, по выражению Толстого, «не симпатичном нашему веку» [133], что воскрешение невозможно, то телесное бессмертие *без воскрешения* есть уже полная логическая нелепость, ибо это означало бы иметь жизнь в себе, сохранять ее, не обладая условиями, от которых зависит сохранение ее. Если бы долг воскрешения был известен Лермонтову, как он был известен Соловьеву, поэт не был бы Печориным.

И не отец только и мать, но и прах дальних предков был ему мил, как свидетельствует стихотворение «Зачем я не птица [134]...» Не доказывает ли это, что за ложным началом, которое видит Соловьев в Лермонтове, кроется что-то иное [135].

НРАВСТВЕННОСТЬ — НЕ БАРСТВО И НЕ РАБСТВО, А РОДСТВО

> Надо превратиться не в верблюда и ни во льва, а в дитя! *
> (Парафраз ницшевой «Притчи о трех превращениях») [136].

Нравственность — ни барство, не рабство, а родство! Но пока не будет последнего, будут два первых, будут в разных видах и барство, и рабство! *Нравственность должна быть* ни утверждением того и другого, то есть ницшеанством, ни отрицанием их, то есть анархизмом; она должна быть *признанием родства*. Только при отрицании родства «сострадание» делается «оскорблением». Во всяком случае, сострадание — принадлежность несовершеннолетия: когда не будет *страдания* **, не будет нужды и в *сострадании*. Ницше же хочет оставить и даже увеличить страдание, а сострадание уничтожить, иначе сказать,— создать такой рай, обитателей которого (по их бесчувственности и безжалостности) не возмущали бы в их блаженстве страдания находящихся в аду; или же, вернее, он хотел создать такой ад, который лишил бы блаженства и самый рай.

Непрестанно носиться с «трагическими» думами о той или другой из этих двух разновидностей ужаса — не явный ли это признак больной души?..

Стараться понять вечно больного Ницше было бы бесплодною тратою времени, если бы увлечение ницшеанством не стало очень распространенным недугом. (Чтобы понять больную душу и больную думу Ницше) надо помнить, что автор «Происхождения трагедии», испорченный увлечением трагедией классической и французской, смотрел на жизнь, на историю как на сценическую игру и подыскивал в ней красивые позы, не подозревая, что наше время, как и все прошлое, есть все еще несовершеннолетие, и забывая, что несовершеннолетие не может и не должно быть вечным. Непостижимо, как он, толкуя о «школе страдания», не догадывался, что он говорит ⟨не о целой жизни во всех ее возможностях, а только⟩ о несовершеннолетии. ⟨Не допуская иного порядка вещей, кроме свойственного этому периоду жизни, он поневоле мирится с ним и⟩ из перенесения страданий создает эффектную картину, любуется ею сам и других приглашает к тому же. Говорить о вреде сострадания после Дарвина и Клеманс де Ройе [137] как о новости, простительно было только потому, что сам Ницше жил ⟨лишь⟩ благодаря состраданию. Вечный трагедиант и комедиант, он не замечает, что не одно и то же — *бояться страдания* (бояться быть раненым, убитым) и *желать страдания* (желать быть раненым, убитым), желать себе слабости, немощи, то есть страдания.

---

* *Приписка на стороне*: Но что такое дитя (для Ницше)? «Дитя,— отвечает блудный сын,— это невинность, это забвение! И хотя это — и философская дурь, но она ничему не мешает, ⟨ибо это⟩ — начинание сызнова». Не говорит Ницше, чем начинает дитя, что́ оно узнает прежде всего, что́ скажет прежде всего?.. Философ-филолог забыл, с чего начинают дети на всех языках!.. (= с признания родства).

** *В сноске*: «не будет ада».

СВЕРХЧЕЛОВЕК—НЕДОРОСЛЬ

Полагаем, что сестра Ницше[138] гораздо достойнее служит (нравственным) образцом, чем ее, под маскою «сверхчеловека» оставшийся недорослем брат. Для завершения характеристики его не столько как философа, сколько как художника и поэта, но отнюдь не деятеля, надо еще сказать, что Заратуштра заблуждается, говоря, что «он не ищет счастия, а ищет дела». Наоборот, он ищет именно счастия, полагаемого им в зрелищах, представлениях, играх; целый мир в своей душе превратил он в представления и жаждет наслаждения бесконечным их повторением, то есть пребывает в несовершеннолетии вечно.

В этой неутолимой жажде театральных игр мы имеем ключ и к жизни Ницше, и к его учению. С детства он был страстным любителем музыки вообще; потом — специально вагнерианцем и, наконец,— антивагнерианцем; но всегда он оставался эстетом и никогда — деятелем, никогда даже не желал деятельности. Недовольный немецким Байрейтом[139], он в своем воображении весь мир обращает в сцену, в игру, и ничего иного, кроме игры, и не желает. Потому и должно Заратуштру назвать *проповедником вечного несовершеннолетия с дядьками в виде сверхчеловеков*, а не провозвестником общего дела, единого возврата всего умерщвленного темною силою природы в период ее слепоты и нашей розни и бездействия. Не признавая общего дела, он не умеет постигнуть и взаимного понимания между людьми. Он знает только учеников, не понимающих своих учителей, да учителей, непонятых учениками. Это — то же несовершеннолетие или внутреннее разъединение! (Как же устранить его или положить ему, наконец, пределы?) Надо всех сделать познающими, и через познание всеми всего темная (доселе) *сила природы*, светом знания управляемая и теплотою чувства оживляемая, *станет Великим Разумом* (Ницше в природе ведь видит «Великий Разум!»). И будет это не нарушением, не искажением механизма природы, а развитием и завершением его. Ницшеанство будет превзойдено! Христос рождается — ницшеанство умирает! *

О НРАВСТВЕННОСТИ И МИСТИЦИЗМЕ У НИЦШЕ **

Существенный недостаток Ницше — фрагментарность, афористичность его философии, отсутствие в ней цельности. Отсюда — и ряд противоречий, антиномий, до такой степени, что вся его философия становится вопросом. При-

---

**Добавление к этой статье:*

Определив личность Ницше как эстета (а он сам придает больше значения личности, чем учению!), легко понять странность его эстетических оценок. Он знает лишь зрелища, изображения, картинки, подобия. Отсюда — его восхищение трагической гибелью. Придавая жизни высокую ценность, он не дает себе отчета и в том, что называет жизнью, точь-в-точь как Толстой, восхваляющий смерть и не думающий о том, что он называет смертью. Следовало бы спросить Ницше, что он называет жизнью: отживающее? или не дозревшее?..

**Во избежание недоразумений по поводу столь кратких и случайных замечаний Николая Федоровича о столь важной теме, как мистицизм, позволяем себе обратить внимание читателя на то, что в настоящей статье идет речь не о мистицизме вообще, во всех его видах, а лишь о том, что здесь названо «*гипнозом*» (болезненным эксцессом) мистицизма и мистицизмом, переходящим в «*страсть*». Было бы грубою ошибкою полагать, что наш мыслитель *весь* мистицизм, *какой бы то ни было* мистицизм низводил к тем трем болезненным вариантам мистического настроения, о которых упомянуто здесь и которые, разумеется, он, да и не он один, не мог не осуждать. Даже и в настоящей статье Н. Ф. говорит о том, что мистицизм способен и к «добрым» проявлениям, и тут же указывает на тот высший мистицизм, в котором он видит «переход за пределы добра и зла». Обращаем внимание также на признание «тайны мистицизма», остающейся тайною впредь до времени ее раскрытия во всеобщем воскрешении.

Столь же неосновательно было бы из мыслей настоящей статьи заключать и о безусловном

зывая к выходу за пределы добра и зла, т. е. признавая, что и в первом не все — добро, и во втором не все — зло, он сам однако не выступает из пределов аристократизма и демократизма, в которых проявляется в настоящее время добро и зло; он сам становится не выше рабства и господства. Говоря об ученых, т. е. о том, что находится по сю сторону добра и зла, признавая ученых за суеверов, он по справедливости осуждает их, говоря: «какой наивностью [...] проникнута, например, вера ученого в свое превосходство, [...] чуждая сомнений уверенность, с которой он инстинктивно считает некультурного человека за маловажный, низший тип, который он давно перерос во всех отношениях,— он, ничтожный карлик, человек черни» (Афоризм 58. «По ту сторону добра и зла»)[140].

Верно определивши смертный грех ученых, Ницше, к сожалению, не указывает дороги к выходу из такого состояния. Ницше справедливо говорит (афоризм 47), что симптомом психического невроза является необузданное сладострастие, переходящее в судорожное покаяние, отречение от мира или аскетизм; то есть это значит, что одно плотоумерщвление (сладострастие) переходит в другое — в аскетизм, если оно не имело возможности случайно перейти в третье — в умерщвление других. Итак, если мистицизм по сю сторону добра и зла является и добрым и злым плотоумерщвлением, считая, что аскетизм не есть полная добродетель, как и неизбежная иногда жестокость может быть не одним только злом, то чем же будет мистицизм за пределами добра и зла?.. Рождение сынов заменится воссозданием отцов, и это-то и будет переходом за пределы добра и зла, заменою умерщвления других и себя возвращением жизни и бессмертием, т. е. тайна мистицизма раскрывается во всеобщем воскрешении, как в общем всех труде.

Мистицизм, как страсть, говорит Ницше в афоризме 50, маскирует только половую зрелость девицы или юноши, то есть таинственный процесс внутреннего выделения того, что при бессознательности может произвести подобие себе, своим родителям и предкам, а при обращении этого процесса в сознательное действие станет воскрешением. Иногда же мистицизм маскирует истерию старых дев. Это значит, что и рождение сопровождается болезнью и нерождение — истериею, т. е. болезнью же. Итак, существуют две болезни (рождение и нерождение или девственность) и три плотоумерщвления, а за пределами добра и зла эти две болезни и три плотоумерщвления превращаются: рождение — в дело воскрешения, а плотоумерщвление — в возвращение жизни.

Глава 5-ая книги Ницше «По ту сторону добра и зла» названа «Физиологиею нравственности». Такое название указывает на отрицание души и на низведение человека до уровня животного, ибо Ницше, очевидно, и не предполагает психократии, т. е. общества, основанного на душевной близости, раскры-

---

осуждении Николаем Федоровичем аскетизма. Здесь отклоняется лишь тот аскетизм, который в качестве болезненного следствия вытекает из выше разъясненной нездоровой крайности мистицизма. Вообще же для Николая Федоровича аскетизм есть «*добродетель*» (как видим и из настоящей статьи), хотя и «*неполная*». Важнее, однако, всех письменных свидетельств по этому поводу — жизненное поведение самого Николая Федоровича: все знавшие его могут единогласно подтвердить, что сам он вел во всех отношениях такой аскетический образ жизни, который встречается только у редких истинных подвижников. Но в этом столь суровом осуществлении своих аскетических правил он не усматривал *самодовлеющей* цели нравственной, а следовательно, и нравственной заслуги *по существу*; аскетизм для него был *не целью, а средством* нравственного самовоспитания, самообуздания и выправки сил человеческого организма для высшей цели жизни. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

ваемой взаимознанием, суждением о внутренних свойствах по наружным и внешним выражениям, т. е. *душезрением*, которое *без всякого мистицизма* открывает возможность сынам жить в отцах и отцам — в сынах. В физиологии же нравственности, в первой половине главы Ницше говорит о нравственности вообще, причем решительно не допускает даже возможности перехода от принуждения, от страха к добровольности (афоризм 188). Затем говорится о нравственности людей, взятых в отдельности, причем ставится им идеалом хищное животное (афоризм 197). Во 2-ой половине той же 5-й главы говорится о «породе» людей, взятых в их совокупности, т. е. «стадности»... Счастие этого стада заключается, по Ницше, «в ненарушимом покое, сытости и конечном единстве; это его "суббота суббот"» (афоризм 200). Иной цели для этого стада нет. Агнец или — вернее — овца возвеличивается в современном всеобщем мнении: «Учение о нравственности в настоящее время в Европе не что иное, как мораль стадного животного» (афоризм 202), и за пределами добра и зла ставится в образец не агнец, а хищник как сверхчеловек.

Конечно, для Ницше совсем непонятно учение о Троице как заповеди для людей, взятых не в отдельности, а в совокупности, заповеди, одинаково отвергающей и зверских хищников и рабски покорных скотов и не допускающей ни пожирателей, ни пожираемых. Нам же непонятно только, почему «анархистские псы», которые, кажется, ничего не считают для себя недозволительным и которые, уж конечно, неповинны ни в мягкости, ни в сострадании, тем не менее не удостоились от Ницше возведения в сан сверхчеловека, а только противополагаются мечтающим о всеобщем братстве «сумасбродным» социалистам? Конечно, от отрекшегося от своего сословия и отечества немца, пожелавшего быть поляком-шляхтичем, нельзя ждать понимания братства, хотя оно понятно всякому ребенку. Но именно потому, что «сумасброды-социалисты» не знают братства сынов, призванных к великому делу, они «способствуют невольному омрачению и изнеженности, которые (отрицая и воинскую повинность, и соединение с нею всеобщего обязательного образования.— *Н. Ф.*) тяготеют, как проклятие, над Европою и, пожалуй, грозят ей новым буддизмом»[141].

«ПО ТУ СТОРОНУ ДОБРА И ЗЛА»

Величавое заглавие «По ту сторону добра и зла», конечно, лишь по ошибке поставлено автором, который совсем не знает дороги за границу нынешнего жалкого добра и очень большого зла. Изгнав первое и усилив последнее, он нашел полное удовлетворение. Настоящее заглавие своего произведения, действительно соответствующее его смыслу, автор, этот *полу-человек*, поместил в конце своего сочинения, назвавши его *«Злыми мыслями»*.

Стремление человека по ту сторону добра и зла родилось вместе с человеком; только не должно смешивать предмета этого стремления с так называемым «по-ту-сторонним бытием». Стремление это желает *нового неба и новой земли, то есть искоренения зла и водворения блага*. Но этого мы не находим в мечтаниях Ницше: в сверхчеловеке он восстановляет старые пороки. Господство человека над человеком посредством «воли, желающей быть властью» (Wille zur Macht) — это господство лишь над себе подобными, а не над силою, зависимость от которой каждый чувствует в себе и вне себя и которою существо, носящее в себе разум, должно было бы управлять. Не воля к власти у отдельных личностей, направленная на подчинение себе подобных, а воля человечества, объединенного в сознании общего дела и необходимости его, достигнет силою

знания и совокупным трудом власти над природою для разумного и нравственного управления ею. Это и будет переходом «по ту сторону добра и зла» в истинном смысле. 153-й афоризм Ницше: «то, что произрастает из любви, происходит по ту сторону познания добра и зла» — близок к истине, ибо из любви (конечно, всеобщей!) происходит только добро, то есть жизнь без зла, то есть без смерти. Однако и это благо не само собою из любви *«произрастает»* или *«рождается»*, а *творится* и *воссозидается* сознательным трудом и волею, вдохновляемыми любовью.

НЕДОСКАЗАННОЕ В ЭТИКЕ «СВЕРХЧЕЛОВЕКА»

Насколько можно разобраться в многосложных, болтливых афоризмах Ницше, наши добродетели приравниваются к глупостям со ссылкою на русскую пословицу: «прост до глупости». Конечно, такое отождествление и возможно, и не ново: отождествлялся же ум с хитростью, с кулачеством, с умением стать миллиардером!.. Благодаря такому искажению ума и сама добродетель стала жалкою и пустою. Странно только, что Ницше считает *своим* открытием, будто все *нравственные* философии (т. е. нравственные по духу и направлению) были *скучны.* 〈Должно добавить, что〉 и ницшеанская философия (хотя далеко не нравственная) не составляет исключения; отрицание, ее переполняющее, ничего кроме скуки возбудить не может: заменить барана тигром еще не значит возвысить нравственность! То, что создает возможность наслаждения чем-либо, причиняющим боль и мучение, наслаждение трагическим,— это и есть не что иное, как жесткость души или жестокость.

Признавши пустоту нынешнего добра, Ницше не показал нам величайшего блага, то есть объединения всех живущих для воскрешения всех умерших чрез обращение разрушающей силы в воссозидающую. Но не показал он и величайшего зла, ибо тогда он должен был бы довести разъединение до всеобщего избиения. Тогда в качестве наслаждения получилось бы уже нечто вроде нероновой травли христиан зверями. Но как ни жёсток сердцем этот «сверхчеловек», однако до открытой проповеди такого трагического наслаждения, упраздняющего уже всякую человечность, не осмелился возвыситься даже и он при всем своем презрении к слабости и к жалости!.. А между тем ободряющий к жестокости пример был у него перед глазами: ведь вся история *как факт* и есть именно *взаимное истребление* и не перестанет быть таковым, пока из *факта взаимоуничтожения* не превратится *в проект всеобщего воскрешения.* Необходимо вдуматься в самую основу жизни в ее нынешнем, небратском состоянии, и тогда окажется, что такая жизнь в самой сущности своей есть присвоение себе чужого, завладение тем, что нам не принадлежит, вытеснение и забвение отцов сынами, подчинение и угнетение или безжалостное уничтожение слабейших сильнейшими, забывшими долг сыновний к прошлому и братский — к настоящему...

ХРИСТИАНСТВО ПРОТИВ НИЦШЕАНСТВА

Активное христианство есть реакция против двух философов тьмы: Ницше (с которым сливается его, теперь воскрешенный из мрака забвения, предшественник Макс Штирнер) и Л. Толстого *.

* У нас в лице Толстого есть свой философ мрака, свой пророк, проповедник не-думания

Философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя *христианства активного*, объединения для воскрешения на место того, чтобы «идти с трагическим пониманием (совершающегося) навстречу грядущей гибели». Ницше — философ или, по его выражению, искуситель, употребляет все усилия, чтобы апокалипсис, то есть ужасную весть о мировой гибели, сделать обаятельною, увлекательною, чтобы ужасное обратить в величественное и самой гибели придать в ее художественном представлении что-то заманчивое.

Происхождение трагедии из вакхического начала, из *опьянения*, под влиянием коего действительность принимает заманчиво-обманчивые образы, можно признать за путь, ведущий к падению, тот путь, где за увлечением красотою рождается и растет забвение родителей.

Наоборот, *отрезвление* *, понимаемое этико-эстетически, происходит из возвращения от опьяняющих призраков лживой красоты к трезвой памяти об отцах и к истинной любви к ним. Этот поворот исходит не из начала вакхического (пьянящего и усыпляющего), а из энтузиазма чистого и благотворного, из вдохновения Духа Святого и Сына как Образа (иконы) Отца, являющегося на место язычески-аполлоновского начала, и в Котором Дух и Сын в глубочайшей и чистой любви пребывают.

Первый подъем, смертию отцов вызванный (вертикальное положение человека), есть положение трагическое. Это и есть нравственно-художественное (этико-эстетическое) истолкование создания человека Богом чрез самих сынов человеческих, или, вернее, воссоздание из себя храма Богу отцов как образца всех храмов. Статья «О вертикальном положении» [142] как начале религии указывает на *культ предков* как на средство спасения от *культуры*, этого продукта блудных сынов, вечных женихов и невест, с культом женщины, ведущим к вырождению и вымиранию. Статья же «О Пасхе, о Пасхе Страдания (Крестной) и о Пасхе Воскресения» [143] может быть названа повестью «о происхождении трагедии», окончившейся не гибелью, а спасением мира путем всеобщего воскрешения.

Статья «О Пасхе» отождествляет культуру в смысле культа предков с искусством, с единством художественного стиля во всех проявлениях жизни человеческого рода.

Вертикальное положение и объединение в общем хоре восставших сынов, исполняющих культ предков, сынов, образующих как бы единый живой храм Триединому Богу отцов,— разве это не первое произведение искусства, 〈соединяющее в себе не только высоту красоты, но и глубину〉 нравственности, 〈но〉 и 〈полноту〉 знания?..

Наоборот, трагедия (мировой гибели) начинается разъединением или разрушением единого храма, отчуждением сынов, увлекшихся культом женщины и созидающих культуру, где индустриализм работает для нее, а милитаризм защищает женщине посвященное, промышленное царство. За разнузданностью (чувства) и распущенностью (воли), выражающихся в восстании сынов против отцов, следует и общий бунт младших против старших, учеников против учителей, граждан против власти: за 〈нравственным〉 падением идет и 〈общественное〉 распадение. Такая расшатанность создает тот извращенный порядок (вер-

---

и не-делания, движения в Неизвестное (что значит: «ходите во мраке, доколе мрак есть!»), декадент-символист, не признающий действительного воскресения и довольствующийся лишь символическим, лицемер, возбуждающий смуту под видом непротивления злу...

* Под отрезвлением нужно разуметь не то, что разумел Ницше, когда отождествлял бытие с представлением или знанием, не считая 〈однако〉 этого представления истиною. Переход от 〈одного〉 представления к другим давал 〈у него〉 ряд заблуждений. В этом отрицании истины Ницше видел просветление, успокоение и свободу, но, вместе с тем, и отсутствие цели и смысла (в жизни).

10—436

нее, беспорядок), в котором старшие (старолетние) и властью облеченные трепещут перед малолетними, неправомочными. Когда все это есть — гибель «при дверях»! Но как ни печально это положение, в нем однако трагедия уже переходит в трагикомедию... Благо еще, если против такого, внутренне-разлагающегося царства найдутся сильные духом врачи, которые, как орлы, собирающиеся вокруг трупов, объединившись сами, вызовут и широкое соединение в поголовном ополчении всех, еще не успевших омертветь, и укрепят их в нравственно-строгой военной организации...

Ницшеанство, пассивно-бесчеловечное, повторяем, требует как мирового целителя христианство активное и приводит, хотя и против воли, от бесплодного мышления к спасительному делу, к подвигу любви и знания. Ницше можно (поэтому) считать *последним* философом, если сама философия должна быть (в ее прошлом и современном состоянии) сочтена за принадлежность и признак несовершеннолетия человеческого рода. Тот же самый демон, что является на пороге вступления в храм античной философии и научает отца ее (Сократа) «познать самого себя», то есть знать только себя,— он же вдохновляет и *последнего философа*, Ницше, по признанию коего, этот демон указал ему на сочинения Шопенгауэра. В этом источнике мертвящего пессимизма утолил свою духовную жажду Ницше и воспрянул к самостоятельному философскому (то есть призрачному) бытию в качестве уже сверхчеловека. Не удивительно, что для погрузившегося в эту Лету, в эту реку забвения любви и жалости, что *для такого сверхчеловека все человеческое стало чуждым*!

Но не оттого ли и сам Ницше стал воплощением умственной пустоты и нравственного бесплодия? В своей неутолимой жажде философской оригинальности он не создает ничего, кроме пошлых отрицаний; жаждущий власти, он не знает, над чем или над кем осуществить ее; влюбленный в силу, он не понимает, на что употребить ее; увлекаемый, наконец, жестокостью, теряется в вымыслах, как ее вызвать на сверхчеловеческий подвиг.

Но тогда как немецкий «Черный Пророк» не знает, что делать со своими воображаемыми титаническими силами, его русский собрат по отрицательной мудрости, Толстой, попросту отказывается от применения силы и вместо христианского завета положительного делания (доброделания) проповедует только мудрость не-делания.

Само христианство он хочет ограничить одною Нагорною проповедью, да и то — неверно понятою, искаженною им в свод предписаний только отрицательных, ветхозаветных.

От обоих пророков, проповедующих два гибельных порока — безжалостной силы, переходящей в жестокость, и бессильного равнодушия (неделания, не-противления), переходящего в потворство злу,— нет иного спасения, кроме христианства, обращающего догматику, исповедь, исповедание в нравственное дело, в заповедь, но не отрицательную, а положительную, но не пассивную, а активную, но не безжалостную, а полную любви, спасающей от гибели, любви животворящей. Такое христианство могло бы стать завершением всей западной философии; такое христианство было бы искуплением сынами и дочерьми грехов своих родителей и спасением всех.

ПО ТУ СТОРОНУ СОСТРАДАНИЯ, ИЛИ СМЕХ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

Всякое звено в канате (по-балаганному остроумничает Ницше) протянуто от животного к сверхчеловеку[144]; всякое живое существо, ощущая боль и отвращение к себе, упраздняет себя и производит сверхчеловека, который в свою

очередь повторяет этот болезненно отвратительный процесс. Столь сильно и ярко выраженный Фейербахом ход слепой природы, которая, рождая сынов, умерщвляет отцов, Ницше по своей бесчувственности хочет дать почувствовать, изобретая для этого такую прогрессивную лестницу казней, в которой каждая ступень — ужас и отвращение.

Единственная польза, которую можно извлечь из ницшеанской болтовни, это — глубочайшее отвращение к бесцельному существованию. Не высказывает ли Заратуштра величайшую слабость сострадания (ибо, по Ницше, сострадание — слабость, и предосудительная!), когда, слыша вопли страждущих: «предай нас смерти! избавь нас от страдания!», он говорит: «ты должен убить себя!?» Чего, кажется, большего! все достаточно ясно! Но наш болтун поясняет и самое ясное: «ты должен добровольно изъять себя из жизни». Если жизнь сверхчеловека состоит в том, чтобы испытывать наибольшее страдание и отвращение, то ему недостаточно терпеть и переносить мучительное и отвратительное, а надо еще умножать его: причинять страдания, наносить раны, наслаждаться видом и смрадом их. Сверхчеловек вступает в больницы и бродит по полям битв, чтобы испытать степень своей бесчувственности и «смеяться» при виде усиления страданий. «Горе смеющимся!» — говорит Ветхий Завет. Для «Мудрого» же (в духе Ницше) нужен «божественный смех». Не тяжелою поступью, а «с пляскою» лихою, «подобно вихрю перед бурею», «несется сверхчеловек над болотом тяжелой тоски»... «Надо,— восклицает Ницше,— надо выплясаться, высмеяться из самого себя; надо подняться вверх на крыльях пляски и смеха, то есть превзойти и эту мерзость»!..[145] Картина смеющегося и пляшущего сверхчеловека, проносящегося над всем, где есть горе и страдание, и ниспосылающего новые муки уже страждущим,— картина зловеще-эффектная, но и она — украденная: вспомните хохот Тертуллиана при изображении Суда, гибели мира и адских мук!..

Разгадка ницшеанства — самая простая. Ницше совсем не знает, что род человеческий приближается к совершеннолетию. Он, как ребенок, и, конечно, очень испорченный, знает только *игру*, и ничего выше игры себе и представить не может. Он писал о происхождении греческой трагедии, когда разыгрывалась франко-германская трагедия; даже освободившись от эстетики Шопенгауэра и Вагнера (последнее его произведение «Nietsche contra Wagner»)[146], он все-таки не понял приближения совершеннолетия. Только при таком воззрении можно объяснить себе учение о бесконечных возвратах. Если смотреть на жизнь как на игру, а на мир как на театральное зрелище, можно понять и эту нелепейшую нелепость, понять желание, «чтобы все повторялось *именно в том виде, в каком оно есть*, века вечные» (как бы дурно оно ни было!), то есть в самом несовершенном виде. Ницше не только мирится с тем, что было, но и ненасытно кричит: «da capo!»[147] или «bis!», требуя бесконечных повторений и имея при этом в виду не себя одного, а всю мировую комедию, и не только это «представление» само по себе, но главным даже образом того, кому это представление нужно и кто делает его нужным... Но кто же это? Кто, как не «circulus vitiosus — Deus?!»[148],— божественный заколдованный круг или попросту — несовершеннолетие, которое именно и состоит в творении и повторении подобий, игр, игрушек и забав! Бог здесь (то есть слепая стихийная сила) — автор пьесы и режиссер миллионы раз повторяемой драмы; люди же — ее марионетки!.. Из области эстетики для несовершеннолетних Ницше никогда не выходил: «Заратуштра» есть также сочинение о происхождении и повторение трагедии или комедии мира. Остается спросить: какое же первое условие, необходимое для допущения всех этих неразумностей, всего этого безумия? Ответ может быть только один: отсутствие разума, чем и был наказан автор.

ВЛАСТОЛЮБИЕ ИЛИ ОТЦЕЛЮБИЕ?*

Придавши произволу в мире «сверхчеловека» безусловное значение, ясновельможному пану Ницше уже легко возводить в истину (которую, впрочем, он не признает) все то, что ему нравится, и отвергать то, что ему не по вкусу. Понравилось ему властвование (над себе подобными, само собою разумеется, а не над слепою смертоносною силою), и вот он превозносит его, возводит его в основное начало. На всякий вопрос «почему?» ему следовало бы отвечать кратко и просто: «я так хочу!» Но шляхтич, по рабской своей природе, забывая о своем высоком сане сверхчеловека, снисходит до доказательств. «Всякое живое существо: растение, животное, человек»... (начинает он свою аргументацию, и, конечно, начинает не с начала!) «стремится увеличить свою силу и получить преобладание»... Пусть так! Но наш выродок, укравши это положение у Дарвина, забыл, что прежде, нежели к чему-либо *стремиться*, нужно *родиться*; а родиться значит стать *сыном*, явиться прежде всего как *дитя*, которое уже есть тогда, когда еще не раскрывались половые различия, когда еще не зарождался порок властолюбия. Ренегат сыновнего долга забыл, что сын-отцелюбец предшествует властолюбцу.

«Как! — скажет наш философ, вспомнив, что ему нужно играть эффектную роль сверхчеловека,— как! и мне, сверхчеловеку, нужно родиться? И мне — признать себя сыном человеческим?..» Мы же, видя гнев столь высокой особы, спешим успокоить его, что он может признать себя сыном не немца и пастора, а сыном ляха и магната, и даже не магната, а сыном или потомком обезьяны, что уже никак не может считаться обидным, а с модно-прогрессивной точки зрения должно бы оказаться в высшей степени почетным.

Признает ли Ницше эту генеалогию, нам остается неизвестным; но то остается верным, остается фактом, что даже и он — *сын* и имеет некоторое отношение к *родителям* (иафетическое или хаметическое). Полагаем, что даже и такое неестественное отродие, как Ницше, не отважится после работ Пастера признать себя продуктом самопроизвольного зарождения, тем более, что даже и тогда он не избежал бы *сыновства*: он и тогда был бы сыном, только сыном слепой силы. Забывши, что даже и для сверхчеловека обязательна последовательность и не все ему дозволительно, он рассуждает про себя, нарядившись в аполлоновскую маску, но не потрудившись вспомнить, что Аполлон был *сыном* Латоны, да и у Дениса (Диониса) была мать. «Не хочу отца! это — мифология! (почему же не мифическое искусство?..) Я — ученый, я — профессор; я знаю только отвлеченного человека; я — гуманист и лучше буду гомункулистом, только бы не быть сыном человеческим!..» И вот, «поднявши молот», этот философ поражает сына всех отцов, создавая образчик нового приема философской работы — молотом [150]. Призываемые им «Сумерки богов» уже для него наступили, уже застают его за этою работою. Но полный мрак наступает позднее, когда является проповедник сверхчеловека, то есть убийца братства, поклонник неизбежности, рока («amor fati») [151], то есть смерти отцов, проповедник, обещающий каждому умирающему мильоны мильонов смертей, скрывающихся под именем «возврата» (Wiederkunft). И однако этот грядущий ужас в сущности оказывается вовсе не страшным, потому что мы, говорит нам его пророк, уже и в прошлом перенесли мильоны смертей и даже не заметили этого, настолько не заметили, что приходится доказывать самыми отвлеченными

* "Wille zur Macht" [149] — последнее, неоконченное произведение Ницше.

аргументами конечность и постоянство элементов *, как раз однако (заметим мы) — вразрез с опытною новейшею наукою, для которой и атом перестал быть нерассекаемым, нераздробимым. Конечность же и постоянство атомов есть единственное основание для предположения бесконечных возвратов.

Этим неподтверждаемым наукою и (если бы они были возможны) способным привести в отчаяние бесконечным возвратам должен быть противопоставлен *единый возврат* как результат перехода природы через нас от бессознательного, смертоносного бытия к сознательному, к объединению для воскрешения всех умерших поколений, которые и станут правящею, сознательною силою всех миров.

Но к этой величавой задаче глух и слеп Пророк сверхчеловека; он весь в иных грезах: «в каждом повторении, в каждом кольце жизни человечества всегда приходит такой час, когда сначала в одном (почему в одном? — *Н. Ф.*), а затем во многих и, наконец, во всех (и у всех все это будто бы свершится само собою, без содействия человека! — *Н. Ф.*) одна мысль овладевает сознанием: мысль о вечном возвращении всего на свете; и для человечества это каждый раз — час полудня» [152]. Наш недоросль не замечает, что даже если бы и *все* признали такую мысль, то и тогда она осталась бы *только* мыслью, предположением или обратилась бы в суеверие, если бы критика была изгнана. Чем же она выше искони существующего учения о едином возврате, трансцендентном и в то же время имманентном?.. Что трансцендентное воскрешение с адом и раем может вызвать и ужас, и радость — это общеизвестно; но откуда возьмутся ужас и радость от повторений нынешней нашей жизни? Хотя в ней и есть много адского и очень мало райского, но все-таки конечное или бесконечное, с громадными интервалами радости, едва ли что, кроме равнодушия, может вызвать у людей, за исключением лиц, одержимых, подобно Ницше, гипнозом детски-художественной фантазии.

Но если у него мысль о возвратах вызвала не радость, а ужас, то что же, спрашивается, выиграл он, отвергнув ад христианский?..

Ницше, этот философ не полудня, а полуночи, этот пустейший человек, пишущий вычурным стилем рококо, толкует о «божественности самосозидания» и восклицает: «не должны ли мы стать богами?» Он ищет утешения в теории вечного повторения (круговорота) слепой природы, а не в деятельности человеческой. ⟨Но допуская мировые повторения⟩, необходимо допустить, что и в прошедшем уже было наше нынешнее, то есть что и мы сами — повторение того, что были; иначе сказать, мы уже были и жили, только об этом мы ⟨ничего⟩ не знаем теперь, как не будем знать и в будущем. Но к чему же нужно такое *слепое воскресение*?..

Если природа останется навсегда силою слепою, то такое нелепое повторение ⟨не только допустимо, но⟩ даже неизбежно в вечности. Но, спрашивается, что величавого нашел Ницше в возвратах такой ужасной жизни?..

Для тех, у кого есть привязанность к умершим, учение о возвратах безусловно безотрадно: на вечность минувшую оно не может иметь ни прямого, ни косвенного влияния, а на будущую может влиять только косвенно, да и то лишь в смысле желания скорейшей гибели всех слабых, если будет доказано, что у них нет решительно ничего, достойного жизни, чего, разумеется, доказать невозможно. Это косвенное влияние на будущее зависит от прямого влияния на

---

* В этом неясном выражении под «конечностью» элементов следует, я полагаю, разуметь не уничтожимость или умираемость элементов-атомов, а последний крайний, непереступаемый предел дробимости или дифференциации материи. Под «постоянством» же разумеется здесь, вероятно, связанная с предполагаемым, сейчас указанным свойством устойчивость и неизменяемость этих недробимых основ материи. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

настоящее, и если бы это последнее стало так могуче, что все явления оказались бы произведением сил разумных, то тогда и возвраты прекратились бы.

Учение о бесконечных возвратах, слепою силою производимых, не есть ли недоказуемое и только переходное к учению о едином возврате, делом доказуемом, через объединение всех в деле обращения слепой силы в управляемую разумом, в воссоздающую и оживляющую в деле единого возврата, который, как уже было сказано, и есть переход природы от бессознательного состояния в сознательное.

МЫСЛИТЕЛЬ-«УЧЕНЫЙ», «СЛИШКОМ УЧЕНЫЙ», ТО ЕСТЬ УЧЕНЫЙ-ФИЛИСТЕР

За пределами нынешнего мрака и света, за пределами двух суеверий, двух обскурантизмов, двух невежеств ученый филолог (Ницше), будучи очевидцем страшной трагедии, в которой два народа, как рабы и орудия слепой силы природы, истребляют друг друга, не видя своего общего врага, этот ученый созерцатель безумного события пишет не об этой франко-германской трагедии, которой он был сам в качестве санитара участником, а пишет «о происхождении греческой трагедии из духа музыки», или пения, от опьянения к забвению смерти приводящей и производящей войну и смерть. Эта-то школьная, университетская ученость закрывает от него действительность, историю, пред глазами его и в нем самом текущую. В «Несвоевременных думах», т. е. в то самое время, когда Германия упивалась своими кровавыми победами и спекулировала на награбленные миллиарды, Ницше, по поводу Штрауса, воюет против филистерства, в котором он сам наиболее грешен (как очевидно из вышесказанного), и противопоставляет Штраусу Шопенгауэра, чистого ученого, созерцателя по преимуществу, покинувшего даже профессорскую деятельность для того, чтобы вполне предаться бездеятельному созерцанию. Ученый, для которого мир есть представление, а жизнь — похоть, которую он называет волею, не замечая зависимости-неволи, хотя неволя тяготеет и над ним самим. Если кроме скотской действительности остается лишь созерцание, то естественным следствием такой жизни будет отрицание, общее отрицательное отношение ко всей жизни, к жизни всего мира, тогда как должно бы быть отрицание только своего филистерства, да городской, трактирной жизни. И этого-то Шопенгауэра его последователь Ницше делает «воспитателем» («Schopenhauer als Erzieher») [153]. Желательно, чтобы такой воспитатель был всегда «несвоевременным». На служение таким-то людям обрекает Ницше род человеческий!..

Только по непониманию истории, как жизни, он может говорить о вреде истории, о «чрезмерности» ее; тогда как наоборот, мы должны бы винить себя в забывчивости, обратившей нас в бродяг, не помнящих родства и лишившихся цели, которая могла бы объединить всех для общего дела. Вообще возражения Ницше против истории указывают уже на такую старость, которая переходит в ребячество; это уже последний «ренессанс», «вторая молодость». Первый ренессанс был лишь началом старости: кажущееся возрождение было в сущности началом вырождения; второй же, современный ренессанс есть уже последняя вспышка жизни перед настоящим умиранием. Необузданная, ничем не стеснявшаяся спекуляция, начавшаяся в Германии тотчас же после вполне удавшегося военного грабежа, конечно, не дает Ницше никакого права говорить об ограничениях, налагаемых традициями и моралью на свободу людей, т. е. о стеснениях, обусловливаемых историческим прошлым. И какое право Ницше имеет

говорить против гегелианского преклонения перед разумностью и особенно перед силою существующего, когда он сам признает невольные бессознательные возвраты, а не возвращение сознательное, трудом всех и всеобщею волею, ставшею властью, правящею разумно над неразумною природою?

В главе же 8-й сочинения «За пределами добра и зла» («Народы и отчизна») характеристики народов Европы могут быть названы вполне «своевременными думами», ибо в них уже предчувствуется франко-русский союз. Ницше превозносит Францию над Германиею, а о России говорит, как о государстве, у которого есть прошлое и будущее. Англии же он не может простить, что она служила причиною всеобщего понижения умственного уровня Европы: и теперь такие «заурядные англичане (говорит он), каковы, например, Дарвин, Джон Стюарт Милль и Герберт Спенсер, начинают брать перевес [...] европейская вульгарность и плебейство новейших дней — дело Англии. [...] Про немца нельзя даже сказать, что он «есть», но он «будет», он «развивается». Поэтому «развитие» есть чисто немецкая основа всевозможных философских формул» [154]. Если это так (в чем мы не сомневаемся), то следует только прибавить к этим словам Ницше, что сам он и новейшая, поклоняющаяся ему Германия представляют полную противоположность основе германского так называемого «просвещения», полное отречение от него, возврат к французскому взгляду на историю в духе просвещения XVIII-го века. Произвол здесь возведен в принцип и ставится на место эволюции: «nascuntur» опять заменяются «fiunt», но не коллективным «fiunt», а произведением отдельных, немногих гениев: религии здесь, например, не рождаются, а создаются, и притом не жрецами, а одним единичным каким-либо гением; так же точно и язык не рождается в народе и народом, а преподается гением. Мало того! произвол, объясняющий у Ницше все прошлое, возводится им в основной закон и настоящего, а вместе с тем и все будущее тем более должно стать произведением того же произвола. Слабый в отрицании, Ницше еще слабее в утверждении, и в том и в другом у него выражается личный, ни на чем не основанный произвол. Он признает историю как факт, то есть такою, какова она есть, но видит в ней лишь стеснение, обусловленное историческим прошлым, и называет это стеснение моралью. Признает он также историю и как проект, то есть такою, какою она должна быть,— как проект, в котором мораль является отрицанием. В Ницше так много ученого, «слишком» ученого, словом — филистерского, что он не решается прямо сказать, что история как факт есть взаимное истребление, т. е. и стеснение и вытеснение, а как проект — она есть всеобщее воскрешение, т. е. объединение для воскрешения. Он, как ученый, как филистер, презирает массы, толпы и преклоняется пред насилием, презирая и себя, как ученого. Он не видит, что история как факт, как борьба производит очень немного не очень великих людей и очень много очень малых людей, этих, по его выражению, «стертых копий с великих людей, да еще на плохой бумаге и на негодных пластинках оттиснутых», как противовес великим и (в то же время) как орудие их; иными словами, это та многочисленная и презренная мелочь, характеристику которой он заканчивает вполне искренним восклицанием: «да поберут их черти и статистика», (не признающая личностей, а имеющая дело только с количественными единицами)! Объединение же в деле всеобщего воскрешения есть отрицание подчинения, т. е. низведения личности до роли орудия, а также и отрицание противодействия; здесь нет уже места ни *подчинению*, ни *противодействию*, а есть место одному *содействию*. В деле воскрешения, *родном* и *своеобразном* для каждого, никто и ничто не может быть копиею, подражанием, и пластинка, ставшая благодаря борьбе стертою и негодною, будет восстановлена вполне, в том виде,

в каком она могла бы быть, если бы не было по отношению к ней всевозможных стеснений.

В «Шопенгауэре, как воспитателе», Ницше вызывает старые, отжившие, опошлившиеся идеалы философа-созерцателя, который только и может быть филистером, художника, творящего только мертвые, обманные подобия, и святого, ничего не творящего, жаждущего лишь уничтожения, нирваны. Затем от этой пошлости Ницше переходит к другой, еще пошлейшей, к поклонению знанию без общего дела, превозносит рассудительность, скромность, бюргерскую, мещанскую историю, в кантовом смысле. Целью искусства является не произведение художественных гениев, а познание истины, т. е. мир есть лишь представление, а не проект; он призрак, а не сила.

Казалось бы, что Заратуштра, заменивший в третьем периоде для Ницше Сократа и Канта, должен проповедывать не бесчисленные «возвраты», бессознательные, пассивные, а единое, сознательное, активное, действительное возвращение. Но суеверие имеет такую силу над учеными, что и Ницше остался филистером и заменил дело искусством пустословия: поэты для него — «астрономы идеала, пророки, раскрывающие перед нами ярко багряные созвездия и млечные пути красоты». Не отрекаться бы нужно от позитивизма и не ограничивать его; в этом неограничении не было бы нескромности, если бы Ницше волю, стремящуюся к власти, заменил трудом управления и перенес бы эту регуляцию с земли, как небесного тела, на небесные миры.

О «ЧРЕЗМЕРНОСТИ» И НЕДОСТАТОЧНОСТИ ИСТОРИИ *

Ницше и мощи; представитель «веселой науки» и жертвы смерти.

Чрезмерность или недостаточность истории выражается в мощах?

Должна ли история ограничиться останками, обломками или же требует восстановления в цельном и живом виде?

Грубейшая ошибка Ницше, да и его противников, заключается, во-первых, в забвении, что *Настоящее* есть *сын*, а Прошедшее, то есть история,— *отец* и *мать*; а во-вторых, что человек есть *не пассивное* существо, то есть ученый, осужденный на бездействие, обреченный только на мышление, а существо *активное, деятель*.

Если у сынов есть любовь к отцам, разве могут быть достаточными для них бледные воспоминания об отцах? а если эти воспоминания в действительности, к стыду нашему, бледны, отрывочны, неполны, то о какой чрезмерности истории может быть речь? Ясно — Ницше знает только школьную, профессорскую историю! Истинная история не довольствуется «бледными» воспоминаниями: она хочет видеть, осязать, ждет отзыва, отклика...

Но даже оставляя в стороне это коренное возражение, нельзя не удивляться пошлости аргументации Ницше. «Возьмите,— говорит он,— для самого крайнего примера человека, который был бы совершенно лишен силы забывать». Легко будет ответить: возьмите человека, который лишен был бы способности вспоминать. Таким образом, заключает Ницше, «возможно жить *почти* без во-

* В рукописи эта статья была первоначально озаглавлена «Иоасаф-царевич и могила Юсуфа (Асафа) в Кашмире»; изложение в первой редакции, по-видимому, затерялось. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

споминаний»[155]. Какова логика! Человек, *почти* лишенный воспоминаний, будет животным, говорит Ницше. А чем, спросим мы, будет человек, *совершенно* лишенный воспоминаний? На возражение: что́ бы было, если бы человек стал принуждать себя воздерживаться от сна? — можно ответить: а что́ сталось бы, если бы он обрек себя на постоянный сон? Такие нелепые диспуты следует предоставить «ученым», добавив только, что «сверхчеловек» будет, конечно, уже совершенно лишен всяких воспоминаний и будет спать без просыпа.

Но что сказал бы Ницше, если бы услыхал о породнении всех миров чрез все воскрешенные поколения, когда все прошедшие поколения одновременно явятся на всех небесных мирах, на земле как на звезде, и на звездах как на землях?.. И это была бы, несмотря на всю свою необъятность, все-таки не чрезмерность истории, а только настоящая мера истории.

«ЧРЕЗМЕРНОСТЬ» ИЛИ НЕДОСТАТОЧНОСТЬ ИСТОРИИ?

И это-то «чрезмерность» в истории! Обломки, руины да бледные воспоминания или туманные предположения!.. Такое ничтожество и убожество, такая грустная скудость выдаются за чрезмерность, за излишество!..

Откуда такое, в ужас приводящее заблуждение? Причина его — в забвении того, что Настоящее — это все сыны и дочери, а Прошедшее — отцы и матери. Вот главная причина заблуждения! А дальнейшая, другая — непонимание, что человек — не пассивное существо, не «ученый», осужденный на бездействие, а существо активное, деятель, которому не свойственно только любоваться обломками прошлого, замирающими отголосками его, тем более, что разрушенное и умирающее — не чуждое ему, а его же родное.

Если у сынов есть любовь к отцам, как могут они ограничиться одними о них воспоминаниями? И о какой чрезмерности по отношению к прошлому может быть здесь речь? Да и если бы возможно было для сынов остаться при одних воспоминаниях об утраченных отцах, разве не превратились бы в таком случае воспоминания в мучительные укоры совести о том, что сознающие утраты, помнящие о них, ничего не делают о возвращении утраченного? Для тех же, кто утратил все эти чувства, разве не существует грозного напоминания иного рода, превращающегося в возмездие за забвение или за равнодушное, бездейственное отношение к тому, о чем забывать грешно и постыдно? Разве забытые близкими мертвые сами не напоминают зловеще и ближнему, и дальнему о забвении ими долга, напоминают разложением своим, тлетворно влияющим и на самих живущих?..

МЫСЛИ ОБ ЭСТЕТИКЕ НИЦШЕ

Для Ницше, как ученого, история есть книжка, а не дело, не жизнь; точно так же Ницше, как художнику, известно лишь или мертвое подобие пластических искусств, или только звук и его сочетания, без дела ими вызываемого, ими руководимого. Признавая в пластических искусствах лишь снимок, он вместе с Шопенгауэром видит в музыке полное проявление воли, вещи в самой себе и даже не замечает, что музыка необходимо требует дела, и что только дело всеобщее, регулирующее слепую, рождающую и умерщвляющую силу, может быть полным выражением воли, но уже не как проявления похоти, не как опья-

нения. Только музыка, соединяющая людей в один хор, в одном общем деле, ускоряющая и облегчающая это дело, может быть названа музыкою действительно содержательною, плодотворною, творческою, хотя еще и искусственною. Высшею же, естественною для сынов человеческих музыкою была бы та, под звуки коей собирались бы рассеянные частицы отцовских тел, слагались бы в их тела и в самих сынах вызывали бы ту силу, которая теперь проявляется в чувственном рождении. Музыка дела всеобщего не только противодействовала бы поглощению последующим предыдущего (сынами отцов), но и выражалась бы в восстановлении предыдущего, отцов.

Ницше можно признать ученым и художником; но нельзя его признать не только сыном человеческим, а даже и человеком в активном смысле. Сознавая себя бессильным противодействовать трагической гибели, он хочет показать, будто сам желает гибели и даже находит в этом какую-то доблесть. Не верх ли это тщеславия и пошлости?!. Христианская же эстетика выражается в осуществлении чаемого и в жизни будущего века.

Чем должна бы быть ницшеанская эстетика?

В противоположность происхождению греческой, т. е. языческой трагедии нужно поставить христианскую трагедию Великого Пятка, Субботы и Воскресения, или Пасхи Страдания и Пасхи Воскресения. Трагедия возникает из плачей и причитаний сынов и дочерей над отцами в их Великие Пятки и Субботы, что, конечно, ничего общего с вакхическим происхождением греческой трагедии не имеет, так как эти оргии надо считать искажением плачей. Когда мы слышим сокрушение людей, не имеющих сынов и дочерей, которые бы их оплакивали, то под *оплакиванием* разумеется отчитывание и отпевание, т. е. *воскрешение*.

У Толстого трагическое (преступление в «Крейцеровой сонате») также возникает из духа музыки; а теоретическому (по Ницше) соответствует у Толстого нравственное, но не истинное нравственное, а лишь метафорическое, не действительное воскресение, а только раскаяние, ничего не исправляющее, как у Нехлюдова в «Воскресении». Но что в нем толку, и на что нужно такое бесплодное толстовское воскресение, этот только внутренний переворот в Нехлюдове? Его воскресение показывает человеку, что преступление и даже ошибка непоправимы.

Учение Толстого об искусстве и пример приложения этого учения, данный в его «Воскресении», есть произведение человека, совершенно лишенного философского смысла, человека поразительно легкомысленного. При таком младенческом или ребяческом понимании весны, описанием которой начинается повесть, нельзя понять надлежащим образом и воскресения. Читал Толстой Шопенгауэра и не понял, что воля (Шопенгауэра) есть похоть, особенно сильно проявляющаяся весною; тогда как ученик Шопенгауэра Ницше понял такое значение весны, как видно из следующих слов: «Благодаря опьяняющему напитку, от действия которого речь всех первобытных людей и народов принимала форму гимна, или же благодаря приближению весны, имевшей могущественное влияние на всю природу и внушавшей ей похотливые желания, и пробуждались те соответствующие духу Диониса стремления, которые, будучи напряжены до сильной степени, доводят все субъективное в человеке до полного самозабвения» [156]. Дошли до этого самозабвения и Нехлюдов с Катюшей, весною же, и произвели на свет существо, которое, даже не достигнув выхода из самозабвения, лишилось не только сознания, но и жизни. Они же сами пробудились от сна, навеянного Аполлоном, от сна, при коем наслаждались кажущимся, видимостью, и сделались в конце концов Сократами, но не христианами; они пришли к сократовскому воскресению.

В стихотворении «Призыв» * слова «Брат, *проснись*!» относятся ко сну аполлоно-вакхическому, к ночи языческой и к дню мнимого воскресения и требуют уже не сократовского воскресения, а действительного. Правда, многим замена воскресения всеобщим воскрешением, т. е. всеми всех, представляется предерзостью, покушением на узурпацию права божественного, несвойственного якобы человеку. Но для разоблачения этого заблуждения достаточно сравнить вспоминаемый тем же Ницше арийский миф о Прометее со сказанием о грехопадении: в первом человек наказывается за присвоение себе божественных свойств; во втором он наказывается за любопытство, за ложь, за обман. И Христос наказывается за присвоение человеку божественных свойств. Но кем наказывается? — Самим же человеком! Если, следовательно, некоторым благочестивым христианам участие в деле воскрешения людей кажется присвоением божественных свойств, то очевидно, что в этом случае христиане становятся язычниками, смешивая Бога христианского с Зевсом, карателем добродетелей и жажды света и знания.

Но те, которые не впадают в такое заблуждение, для тех призыв к пробуждению есть призыв к действительному воскрешению. При таком пробуждении, «когда мы, мертвые, пробуждаемся» [157], т. е. сонные, в аполлоно-вакхическом сне находящиеся, проснемся, тогда-то и рождается вопрос, не решенный ни Ибсеном об отношении Рубека к Ирене [158], ни автором «Воскресших богов» об отношении Леонардо да Винчи к Джиоконде [159]. Трагическая дилемма, возникающая перед Рубеком и Иреною: невозможность с одной стороны удовлетвориться только подобием жизни в художественном произведении, а с другой — и самою жизнью, если она ограничена только чувственностью,— эта дилемма, конечно, не разрешаемая и слепою силою смертоносной лавины, может быть разрешена силою разумною, сознательным делом всех людей, трудом воскрешения, обращающим слепые влечения в воссозидающие силы, способные создать не подобие только жизни из камня или на полотне, а из праха, в который обращаются живые существа, вернуть к жизни само существо, тех, от кого некогда чувственным путем получили жизнь не удовлетворяющиеся ни чувственным счастием, ни одним художественным подобием жизни. Почему Рубек и Ирена, Леонардо и Джиоконда, создав художественное произведение из камня и на полотне, не довольствуются этим подобием, как мертвым, но и не решаются также дать волю и похоти, слепой и бессознательной? Потому, конечно, что половой акт есть преступление (грех для признающих греховность), грех против

---

* Здесь подразумевается написанное на мысли Николая Федоровича и помещенное в газете «Дон», 1898 г., в № 84-м стихотворение В. А. Кожевникова:

Призыв

Брат, проснись! зарей багровой
Засиял восток:
К жизни вечной, к жизни новой
Дня зовет пророк
Всех — на подвиг неустанный
Общего труда,
Чтоб настал нам день желанный,
Светлый день, когда
Знаньем движимые силы
И всеобщий труд
Спящим в сумраке могилы
Жизнь воссоздадут,
И, встряхнув оковы тленья
С праха мертвецов,
Возвратит день воскресенья
Сыновьям отцов. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

знания и самого искусства, как и нынешнее искусство, создание идола, есть грех и против жизни, и против знания; а то и другое есть грех против Бога отцов. Человек в этом акте является орудием слепой силы; он не знает и не управляет ни тем, что предшествовало этому акту, ни тем, что последовало за ним. Плод бессознательного увлечения повторяет в утробной жизни в общих чертах все пороки, представленные животным царством, произведением силы, не управляемой разумом. Явясь на свет, плод будет подобием родителей и предков. Половой грех тогда только будет искуплен, когда дана будет регулятивная форма способности давать подобие себе самим и своим отцам, и тому, что последует за этим актом, т. е.: это будет уже сознательное воспроизведение родителей к жизни бессмертной, а вместе с тем и условие собственного бессмертия. В таком решении, не фатальном, а сознательно-добровольном, и заключается наша, всех сынов человеческих цель, которую так болезненно и страстно искал XIX век. В ней, и только в ней, найдет человечество разрешение своих научных, художественных и нравственных задач.

Само собою понятно, что осуществление такой цели требует соединения теснейшего и непременно родственного, всеобщего и братского соединения, как и самое дело это есть общее для всех и родное, ближайшее для каждого. Только такое дело и может создать союз, т. е. единственно возможную форму умиротворения. Каковы бы ни были трудности задачи, тем не менее уже и прежде, в нашей русской истории бывали примеры объединения безупречного, бескорыстного, совершенно добровольного, хотя бы и кратковременного. Разумеем построение обыденных храмов. Порыв, создавший их, исходил уже не из духа вакхического, не из опьянения и похоти, а из воли в ее чистейшем проявлении, то есть из духа отрезвления; иными словами — из совершенной противоположности тому, как возникали хор и трагедия языческая. Бывали, конечно, и в древней Руси нередкие примеры распрей и побоищ, внушенных дурными страстями, духом опьянения, как, напр⟨имер⟩, новгородские буйства. Но тем более отрадным явлением было то объединение духовных и физических сил, которое проявлялось при созидании обыденных храмов. Построение их, быть может, также сопровождалось пением (вокальною музыкою), подобно походу к Троице-Сергию в 1892 году [160], в год 500-летнего юбилея кончины Преподобного Сергия *. Но благочестивые, целомудренные хоры эти были полною противоположностью вакхическим хорам, превращавшим языческие торжества, дионисии и сатурналии, в безобразные оргии. Таким образом вопрос об обыденных храмах противопоставляется не только случаям массового религиозного экстаза, так называемым «ревивалям» [162] нового времени, но и всем оргиям мира античного и Востока, древнего и нового.

ФИЛОСОФИЯ ОДУРМАНИВАНИЯ

В хлорал-гидрате, приемами коего Ницше злоупотреблял при своих болезнях, занимавших очень большое место в его короткой жизни, можно видеть

* Конечно, к сожалению, не вся *толпа* превратилась в *хор* (вокальный), да она и не могла бы в настоящее время превратиться в *хор*. Предположение: соединить толпу в построении обыденного храма Троицы на Ваганьках, где был уже в старину такой храм; затем Духом пения или отпевания, ставшего молебном, привести к мощам Преп. Сергия, а возвратясь оттуда, освятить Ваганьковский храм [161], это предположение не могло состояться, потому что нынешняя толпа не была старою Русью лесной страны, где все были плотниками. Но если бы дело и состоялось, то это был бы лишь образ человеческого рода, ставшего хором отпевания на земле, как кладбище, на этой движущейся сцене, около очага, центра силы, которую отпевание, ставшее знанием этой силы, и должно превратить в воскрешающую.

ключ ко всему его учению и к главной его мысли. «А идея эта,— говорит Лихтенберже,— есть представление о воле в самом созерцании человеческого страдания и смерти, о воле, с восторгом почерпающей уверенность, что сама-то она — бессмертна»[163], что есть, следовательно, по крайней мере хоть *это* бессмертие, в котором, впрочем, она по своей слепоте и бессознательности не нуждается.

Если бы мы вздумали образно олицетворить хлорал-гидрат в виде героя или сверхчеловека, подобно тому как эллины олицетворяли виноградный сок и его действия в божественном лике Диониса или Вакха, а семиты в лице родоначальника Ноя, то получился бы ключ к идее «дионисова духа» и «трагической культуры». Здесь оказался бы источник позднейшего увлечения Ницше учением о бесконечных возвратах жизни и бесконечных же возвратах смерти, в коих он «с восторгом» усматривал создаваемое приемами хлорал-гидрата бессмертие. Свою идею о дионисовом духе или культе и о трагической культуре он мог бы применить ко всеобщей истории, рассматриваемой с библейской точки зрения, назвавши ее ноевским духом и хамовскою культурою или европейскою. В этой культуре последующие поколения блудных сынов превозносятся и издеваются над своими отцами. Это — сократовская культура, ибо она чтит не Христа, а Сократа. В этой торгово-промышленной культуре, в смысле «позитивном», значительная роль принадлежит потомкам Сима, променявшим культ отцов на культ золота. Но в ней нет места Иафету — чтителю отцов, как и Христу, Искупителю отцов из сени смертной. Ницше противник культа отцов и христианства; от созидания он отказывается, а воссозидание ему и на ум не приходит.

Есть разные виды опьянения: у одних оно выражается в слезах, у других — в смехе, у третьих — в разрушении. К последнему типу принадлежит и Ницше: «он представляет трагического мыслителя, живущего среди цивилизации сократовского типа»[164], по определению вдумчивого критика Лихтенберже; он смотрит на мир глазами пессимиста Шопенгауэра. В природе он видит страшную, часто вредоносную (гораздо точнее было бы сказать «умерщвляющую») и рождающую силу. История кажется ему зверски насильнической и бессмысленной. Точнее было бы сказать, что история есть взаимное истребление, в чем и выражается зверство. Впрочем, рядом со зверством есть еще скотство; но его Ницше не доглядел. Процесс же, в котором царят зверство и скотство, конечно, лишен смысла.

История же иная, история как проект (того, что должно бы быть), и не снилась Ницше. «Я мечтаю (говорит он) об обществе людей, не знающих условности», т. е. ограничений, не признающих пощады и называющих самих себя разрушителями. Все человечество должно неустанно работать над тем, чтобы воспитать несколько великих личностей. Другой задачи у него нет[165]. Таким образом большинство должно пожертвовать всеми силами и даже жизнью для воспитания, но не для счастия, ибо последняя цель была бы эвдемонистична. Все должны трудиться для создания великих мыслителей, то есть существ, осужденных на отвлеченное мышление без дела, да художников, существующих для того, чтобы создавать не что-либо действительное, а лишь подобия (иллюзии). Святым в этом обществе и в этом творческом процессе нет места, как и нет в них здесь надобности. В самом деле, кого мы разумели бы здесь под святыми? Тех ли, что живут для Бога? Но Бог «убит» у Ницше. Или тех, что живут для людей? Но жить для «неудачных» произведений, каковы люди, было бы актом сострадания, осмеянного и поруганного поклонником безжалостной силы. Если же жить надо только для удачников-счастливцев, то для исполнения такого подвига все остальные люди неудачники-несчастные должны бы быть

святыми, при необязательности святости для баловней судьбы и счастия*.

Итак, все неудачные произведения природы вместе с удачными должны трудиться для произведения трагической личности — таково заключение Ницше.

Истинное счастие, говорит он, повторяя Шопенгауэра, невозможно; а к счастию народа или, по нему, толпы он относится с презрением и ненавистью. Выражая возможно короче мысли многословного болтуна, скажем: он — поклонник истины, правды и искренности, но без обращения внимания на страдания других и на свои собственные; он разрушает все, что, по его мнению, должно быть разрушено. Припоминая же выше сказанное о природе и об истории, невозможно указать, что же должно у него остаться неразрушенным. А от созидания, говорит он, не лучше ли прямо отказаться? «Есть дряблые пессимисты, покорные души; мы не из числа их» [166],— заканчивает свои рассуждения Ницше, принявши, конечно, очень большую дозу хлорал-гидрата. Он отрицает нирвану и называет добром все, что придает жизни цену. Но в трагической культуре можно упиваться лишь разрушением своей личности и других, надеясь на одно безличное начало, да на опьянение, также будто бы вечное. Кратко говоря: Ницше требует объединения всех для произведения немногих трагических личностей, которые будут упиваться разрушением всех, не исключая и самих себя.

Хотя о Руси и было сказано, что ей «веселие есть пити»; но русские пили «с горя», того самого горя, от которого философ приходит в восторг. Споры, драки, побоища, которыми оканчивались новгородские вечевые собрания, происходили, разумеется, из дионисова (антихристова) источника, из духа опьянения. Но особенно распространенное именно в новгородских землях построение обыденных храмов добровольным, совокупным, всенародным трудом, в знак прекращения раздоров и междоусобий и с целью прекращения же или предотвращения общей гибели, построение обыденных храмов, сопровождавшееся не вакхическими хорами, а молитвенными, как и народный поход в 1892 году в Троицкую Лавру в 500-летний юбилей чтителя Пресвятой Троицы и наставника русской земли к объединению,— это все было произведением не духа опьянения, а духа отрезвления от похоти и вражды; и все это показывает, что Руси не всегда было «веселие пити», что она была способна к восприятию не одного духа антихристова, но и Христова. Имя антихриста неизвестно; но, согласно с Ницше, он будет Дионис или Вакх. Имя Христа известно: Иисус, то есть Спаситель мира от греха. Противоположностью происхождения языческой трагедии из духа одурманивания надо поставить христианскую трагедию отрезвления от греха и победы над ним и его следствием, смертью,— трагедию Великого Пятка и Великой Субботы и Светлого Воскресения или Пасху Страдания и Пасху Воскресения.

---

* Текст, из которого взяты эти мысли, так длинен и преисполнен столькими повторениями, что называть (как это принято) Ницше мастером афоризмов совершенно ложно. Афоризмы, т.е. пословицы, принадлежат народу. Произведения Ницше совершенно подобны произведениям нынешней промышленности: в них ради благообразия внешности пожертвовано внутренним содержанием. Они красивы и бессмысленны. Он производил много и скоро, но мало думая и без труда. Только в заимствованных мыслях есть у него серьезный смысл.

ТРАГИЧЕСКОЕ И ВАКХИЧЕСКОЕ У ШОПЕНГАУЭРА И НИЦШЕ

> Должны ли все искусства соединиться в трагедии, как изображении гибели мира, или же все искусства должны соединиться в архитектуре, как проекте мира все погибшее воскрешающего чрез все знания, объединенные в астрономии?

Если мир есть воля, то есть похоть, проявляющая себя в поглощении последующим предыдущего, то мир как *представление* такого трагического поглощения должен стать *проектом* возвращения жизни предыдущей всеми последующими; иначе сказать: сыны должны вернуть к жизни отцов и тем спасти мир, а не восхищаться трагическою гибелью его.

В проективном определении заключаются и мировая воля, и разум, который должен управлять ею; должны заключаться и знание (наука), и искусство для дела обращения мира из бессознательного и бесчувственного в управляемый разумом и чувством.

Отсюда легко понять, в чем ошибки Шопенгауэра, Р. Вагнера и их преемника Ницше, соединивших все средства и силы для увлекательного изображения гибели рода человеческого, а не для спасения его от гибели.

Если мир как похоть достиг самоопределения, то он не мог остаться созерцанием такого безобразия, каковы смерть и разрушение, а должен был стать проектом воскрешения. Если же мир обрел бы голос (в области музыки) для выражения своих переживаний, то этот голос, эти звуки могли бы быть только жалобою, плачем сынов и в особенности дочерей, обреченных судьбою на поглощение отцов и матерей,— плачем храмовым и внехрамовым. И эта жалоба была бы выражением не похоти опьяняющей; то был бы не гимн вакхического хмеля, а гимн покаянный, отрезвляющий от соблазна,— от греха и падения.

Если же в лице сынов мир получил *органы действия*, то надо признать, что получившие их, но еще не достигшие знания природы рождающей и умерщвляющей, занялись созиданием только подобий существ поглощаемых и поглощающей их силы. Так возникли подобия умерших (скульптура и портретная живопись), подобия неба и земли — памятники и храмы (архитектура). Но в храме уже начался и переход к иному, высшему искусству: храмы были не *только подобиями* того, что есть, но и проектами того, что должно быть, а именно: не мнимого, а действительного воскресения; храмы, возникшие над прахом отцов, созданные скорбью об утрате их, были и местом мольбы о их возвращении, а вместе — и научения этому сыновнему долгу и делу.

Итак, истинное искусство возникает из жалоб, из причитаний дочерей у надмогильных памятников отцов или в самом памятнике-храме. Это создание печалующихся сынов соединяет все искусства в архитектуре, но не как подобии, а как проекте мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею.

Но для Шопенгауэра и Вагнера мир остался похотью, которая проявляется в брачном пении и пляске; весь мир обратился в обстановку брачного пира. Для Ницше брачное опьянение разрешается трагическою катастрофою: все искусства соединяются в трагедии или музыкальной драме. Драма здесь соединяется с музыкою и танцами на фоне художественного ландшафта, не имея таким

образом внутренней связи с живописью и еще менее со скульптурою, хотя сама драма и могла бы быть названа одухотворенною скульптурою. При таком лишь внешнем соединении искусств в музыкальной драме и весь театр, ее вмещающий, остается лишь также внешним вместилищем этого механического сочетания искусств — пологом, распростертым над зрителями или стенами и кровлею для защиты от солнца или непогоды; участия в действии он не принимает, в отличие от того органического объединения, которое все искусства получают в высшем проявлении архитектуры — в храме.

Храм зовет все искусства к одухотворению, к оживлению, не к подобию живого и жившего, а к действительному воссозданию жизни (во всей ее полноте, красоте и силе). Искусства также уже стремятся к восстановлению жизни, но в смысле ложном или в степени несовершенной *.

Так скульптура восстанавливает по нравственной (родственной или сыновней) необходимости то, что скрыто под землею по необходимости физической. Но бывшее и жившее скульптура восстановляет в формах, еще не одолевших слепую, стихийную необходимость, в формах еще мертвых, окоченелых, недвижных.

Живопись восстанавливает световую и теневую сторону жившего и его внешние очертания. Но черты и краски живописи, как и формы скульптуры, неподвижны, ограничены пределами только одного момента; краски «светят, но не греют», и вся «живопись — только очерк, абрис», «опись жизни», бесконечно далекая от живого биения действительности, от самой жизни.

Музыка, наоборот, всецело отдается миру внутренних эмоций и переживаний. Но при всей своей задушевности она именно по причине своей бестелесности теряется в неопределенности частностей и в расплывчатости общих настроений. Это нечто действительно *за*-душевное, уже *за* пределами души, а не в ней самой непосредственно звучащее, это не самые *звуки*, а лишь *отзвуки* переживаемого и пережитого, передающиеся искусственными средствами чрез искусственно же устанавливаемую среду.

Наконец, драма восстанавливает бывшее и жившее уже не только в пластичной и красочной полноте форм, но и в движении, не подлинном однако, а подложном: она выводит на сцену не «под землею скрытого», не умершего; она только заставляет живущего «лицедея», то есть «лишь по виду деятеля» (по правильному древнерусскому определению), а не настоящего «деятеля» («актера») надевать маску умершего.

Если таким образом ни одно из искусств в их нынешнем несовершенстве не поднимается на высоту задачи воссоздания жившего, а ограничивается одним созданием подражаний жизни, ее подобий, то и соединение таких искусств должно оказаться бесследным и бесплодным, несмотря на все увлечения и надежды вагнерианцев. Если шопенгауэро-вагнеро-ницшеанская философия требует объединения искусств в музыкальной драме, то есть в иллюзии, да и все дело человеческое сводит на иллюзию же, то нельзя не удивляться, что до сих пор на смену этой очевидной нелепости не появилась иная форма объединенного искусства, соединяющая все искусства в архитектуре как подобии мироздания и все знания в астрономии, чтобы через эту художественно-научную силу и само мироздание из храма умерщвления стало бы храмом воскрешения.

ОБ ОБЪЕДИНЕНИИ ИСКУССТВ

(По поводу мыслей Вагнера и Ницше о задаче искусства)

Идейная живопись и программная музыка хотят отвлеченные мысли *изображать*, рисовать и выражать первые — красками, а вторые — звуками; символическая же поэзия хочет, чтобы и само «слово действовало не своим содер-

---

* Напечатанное ниже мелким шрифтом восстановлено по разрозненным наброскам и по беседам Николая Федоровича об искусстве. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

жанием, а звуками; речь, потеряв определенность, должна стать неопределенной музыкой» *. Другая же часть символистов идет еще дальше; она требует, чтобы слово вызывало не только музыкальное чувство, но и красочное впечатление, создавало гармонию или *диссонансы* будто бы *световые* **. При этом жрецами «искусства Будущего» совершенно забывается, что высшая задача искусства — не *изображать*, не *рисовать отвлеченные мысли* (что сводится к призрачному творению только подобий, то есть к иллюзии), а *указывать путь* и в художественной форме и в творческом восприятии создавать проект самого дела, самой истинной задачи рода человеческого. Вот почему художественным выражением этой задачи или этого проекта может быть храм-школа, а отнюдь не театр, и всего менее — театр трагический, предназначаемый для изображения гибели мира, в противоположность росписи храма-школы, которая есть воспитательно-образовательное изображение воссоздания мира, то есть воскрешения.

Программная же музыка должна быть внехрамовою, то есть она должна сопровождать объединенный род человеческий в деле обращения орудий борьбы (орудий военных) в орудия спасения. В служении этой задаче открывается новое, необозримое и благородное поприще для музыки и военной, и духовной (религиозной).

Что же касается поэзии, уклонившейся из области определенных понятий в сферу неопределенных созвучий и призрачных световых (красочных) впечатлений, то это, очевидно,— возвращение к инстинктивной, животной жизни, так же как и выход за пределы добра и зла есть возвращение к животности, не знающей стыда. Поэзия, ниспадающая до бессознательных, невыяснимых эмоций,— какое вырождение того, что считалось некогда «языком богов»!..

ЖИЗНЬ КАК ОПЬЯНЕНИЕ ИЛИ КАК ОТРЕЗВЛЕНИЕ

Если в основу жизни мира положить *опьянение*, то такой мир будет *миром падения*. Конечно, и войну, и папскую непогрешимость можно также производить от опьянения, одурманивания, омрачения разума. Высшею же степенью опьянения можно объяснить и происхождение новой германо-тюркской империи ***. Жажда власти, превозношения, обуявшая основателя новой империи и требующая больших вооружений, должна привести к *конечному падению*.

Наоборот, дело общее, положительное и только оно является выражением *отрезвления*; и Циркуляр 12 августа 1898 г. можно будет считать началом отрезвления, если он положит почин общему, положительному, сыновнему делу.

Но отрезвление не надо смешивать ни с отречением от... ⟨неразборчиво в подлиннике⟩, ни с позитивизмом, то есть с *нижечеловеческим*, ни особенно с тою неопределенностью, которою отличаются воззрения Ницше, ни, наконец, с полным произволом. Историю возможно и потому необходимо начать

---

* Китайское письмо не есть ли идейная живопись и языки вообще — не символическая ли поэзия?

** Попытки этого рода встречаем у новаторов музыки, например у Скрябина, если верить тому, что об этом было недавно писано. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

*** Писано под впечатлением сближения Вильгельма II с Турцией,— факта, завершившего милитаристические стремления германского императора, глубоко антипатичные Николаю Федоровичу, как угроза всемирному миру. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

11—436

сызнова; необходимо «делать историю», полагает Ницше: «Создайте в вас самих *образ*, которому должно соответствовать будущее, и перестаньте быть эпигонами». Но что такое этот образ? Есть ли это *проект*, требующий осуществления, или же это только предведение будущего? А далее — сколько может быть таких образов и как осуществить их? Все это остается невыясненным. Что значит «наслаждаться всеми культурами в прошедшем, питаться благороднейшею кровью всех времен»?.. Замена бессознательной старой культуры новою, сознательною тоже ничего определенного в себе не заключает. Это «питание» благородным прошедшим сводится, кажется, на одно познавание его. Но спасение не в познавании лишь, а в созидании! да и можно ли отделять познавание от действия?..

В противоположность этой неопределенности задачи человечества или задач его*, если «образов», по коим должно создаваться будущее, много,— объединение живущих (сынов) путем обращения умерщвляющей силы в оживляющую преподаст *один единый образ*, который станет целью для всеобщей деятельности и в противоположность ницшеанской личной жажде власти устранит всякий произвол, причем уничтожится и само противоречие между естественным и сверхъестественным.

«Ту жизнь, которой ты живешь теперь, ты будешь жить еще бесконечное количество раз и такое же число раз будешь умирать» (первое лишь предположительно, второе — наверное!); то есть мы будем знать, что умрем, что никто не избежит смерти, и что, выражаясь словами Мопассана, «мы будем иметь смелость жить под этой ужасной, постоянной угрозой». Но такое предположение только усугубляет необходимость воскрешения. Воскрешение в этом случае будет превращением ужасных, бесконечных мучительных повторений в одну непрерываемую смертями жизнь, связанную не предположением, не гипотезою, а действительным, непрерывным сознанием.

И что такое, спрашивается, этот ницшеанский круговорот вещей? Есть ли он круговорот небесных тел? Есть ли это круговорот солнца (солнечной системы) вокруг неизвестного светила (которого, впрочем, только мы еще не знаем)?.. Как бы то ни было, но, превращая эти круговороты в управляемые разумом, уже не мы подчиняемся этим движениям, а эти движения подчиняются нам.

МИРОВАЯ ТРАГЕДИЯ

В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением-храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. *Наша жизнь есть акт эстетического творчества.*

Первый подъем, или вертикальное положение, или же востание сынов, вызванное смертию отцов, есть положение трагическое; это этико-эстетическое толкование создания человека Богом чрез самих сынов человеческих. История и есть создание страждущего, измученного ⟨не божества, а⟩ человечества. Не Вакха, следовательно, а сына нужно поставить в основу трагедии или истории; Аполлона же должно заменить сынами человеческими в их совокупности.

* «Есть (говорит Ницше) тысячи дорог, по которым еще никто не ходил... Как многое еще возможно для человека, самое глубокое, самое высокое, звездоподобное — его безграничная сила». Как все это определенно, не правда ли?..

Трагедия (т. е. изображение гибели или смерти отцов) возникла из духа музыки, если эта музыка есть выражение печали об утратах рожденными родивших и особенно о роковом вытеснении сынами отцов. Такая музыка была произведением *не опьянения, а отрезвления*; смерть положила начало отрезвлению; но трагедия эта будет уже христианскою, а не языческою, не от опьянения происходящею. Если сочинение Ницше «Происхождение трагедии» есть разрешение проблемы происхождения не только искусства вообще, но и самого мира [167], то не нужно забывать, что первая страница книги, названной у нас книгою *Бытия*, а у других европейских народов словом Genesis, т. е. рождением, может быть названа эстетическим толкованием о происхождении *міра-мира*, если эстетика есть наука о творчестве, ибо в книге Бытия Бог представляется художником, Творцом, зодчим мироздания. Если же живого, личного или Триединого Бога превратить в отвлеченное начало, в неопределенное стремление или *желание* или, еще хуже, в чистое или нечистое *побуждение*, в похоть, то получатся Шопенгауэр и Ницше с вакхическим началом последнего. И это будет или метафизическое *откровение*, или отвлеченное мышление, метафизика. Все это имеет значение для людей мысли, которые не хотят оставить этой области для дела. Для людей же дела нет нужды выходить из пределов физики, понятой в обширном астрономическом смысле (так как земля входит в программу задач астрономии). А на земле-то и разыгрывается постоянная трагедия: вытеснение сынами отцов, или скорбь рожденных об утрате родивших их, или родителей. Конечно, наш гуманистический век, век женихов и невест не признает скорби о смерти родителей и вообще не тужит о смерти, признав ее необходимою; но в то же время он и не может никак примириться с нею.

Все языческие религии, философские системы и художественные произведения были проявлением опьянения, обмана, блуждания. Если опьянение лежало в основе, то аполлоновские образы не были действительностию. Гуманизм, скрывавший от себя умирание и рождение (сыновство), не был поэтому представлением действительности.

Что может быть трагичнее положения сынов, вынужденных поглощать отцов! Это даже не антропофагия; это уже патрофагия, отцеедство! Трагичность однако исчезнет, если сынов и отцов обратить в какие-то пьяные видения, в хмельные сны.

В христианстве с его основным понятием сына человеческого, требовавшим объединения для воскрешения, заключалось отрезвление. Образы были здесь не представлениями, не грезами, а проектами.

⟨Таким образом основы мировоззрения, а также смысл и задача жизни представляются:⟩

Для «сынов», «рожденных» — как политеизм и мифическая патрофикация или патроморфизм.

Для «человека» — как деизм (пантеизм) и персонификация или антропоморфизм.

Для «сынов человеческих» — как Триединство и действительная патрофикация, или братотворение для отцетворения.

Для «сынов», разъединенных на земле, — как политеизм и патрофикация на небе, или как патрофикация неба — при птоломеевском мировоззрении.

Для «человека», объединенного внешне, отвлеченно на земле, — политеизм с патрофикациею на небе, при коперниканском мировоззрении заменяется деизмом, спиритуализмом, и, наконец,

Для сынов человеческих, объединенных внутренно и внешне по образу Божественного Триединства,— объединение становится многоединством всех миров чрез воскрешенные поколения как проявление внемирного, потустороннего Триединства в посюстороннем.

* * *

Сверхчеловечество Ницше было лишь завершением общего стремления искусств, науки и жизни переступить за свои пределы, стать выше самих себя, переступить притом не простым, естественным способом, а каким-то сверхъестественным, словом,— *мистическим.*

Этому стремлению второй половины XIX века и особенно последних 30 лет после франко-прусской войны должно противопоставить *естественное, антимистическое* движение сынов человеческих, проявляющееся уже в детстве каждого человека и в детстве рода человеческого в том познании, которое начинается с ознакомления детей с горестными фактами смерти родителей и с принятия первобытным человеком вертикального положения, сторожевого, охранительного и деятельного, знаменующего собою переход организма от пассивной подчиненности животного к активной деятельности существа волевого и разумного.

Уже одно принятие этого положения ставит вопрос, зародившийся вместе с самим человеком. Но в способ или путь к решению этого вопроса, решению, в котором должны соединиться все не словом, а делом, не может и не должно быть вносимо ничего произвольного: вопрос, неизбежно и естественно возникающий, допускает и решение только одно, единственное правильное и *естественное* решение. Жизнь или история выдвигает для выполнения *только одно*, поистине *общее дело*, к коему призываются все, хотя и с исключениями, легко однако устранимыми. Это общее дело есть воинская повинность в широком смысле слова, которая сама собою превратится во всеобщее исследование или познание, если соединится с также всеобщим, обязательным образованием. До какой степени этот способ прост, видно из того, что к нему невольно приходят даже такие люди, как М. Нордау, у которого читаем: «Человечество должно искать спасения не в возвращении к природе, а в разумной организации борьбы против природы, я сказал бы — в общей против нее *воинской повинности*, с правом льгот лишь для калек» [168]. Отрицание «возвращения к природе» направляется против Руссо и Толстого, ибо их возвращение значило бы возврат к голодовке, к стуже, к волкам и медведям... Но слово «спасение» (у Нордау) остается неопределенным. Мы же подразумеваем в воинской повинности замену борьбы с себе подобными разумною организацией борьбы против болезнотворных и вообще разрушающих, стихийно действующих сил природы. Это и есть путь перехода человеческого рода от несовершеннолетия к совершеннолетию.

ЧТО ЗНАЧИТ «СТАТЬ САМИМ СОБОЮ»?

«Что говорит тебе твоя совесть?» — спрашивает обновитель ветхой заповеди языческой розни и, не дожидаясь ответа, решает: «Ты должен стать тем, кто ты есть!» [169] А между тем, к изумлению нашего архиблудного сына, *все* ответы на предложенный вопрос начинаются тем, что у всех есть *общего*: все согласно, единодушно называют себя сынами, и даже родства не помнящие не от-

вергают, что и они имели отцов, что и они — сыны, внуки, правнуки, потомки. Даже сам враг единства, говоря о наследственных способностях, признает отечество и сыновство. Но когда этот самозванный законодатель обращается к совести других людей, он забывает обратиться и к своей. И благодаря такому забвению он превращается из законодателя-своевольника в послушное орудие Дельфийского демона и заповедует, что «каждый *сам* должен создать *свою* истину, *свою* мораль»[170].

А между тем в понятии «сына» заключается и *общая* истина, и *высшая* нравственность, объединяющая всех в общем отеческом и сыновнем деле! Для сынов смерть — не предел ни любви, ни долга к отцам. Смерть отцов объединяет всех сынов в одной общей любви, в одном всеобщем долге. Сознание сынами невольного вытеснения отцов создает для первых долг объединения против вытесняющей слепой силы природы, чтобы ее, эту бесчувственную, убивающую силу пересоздать в управляемую разумом и любовью сынов. Вот *это-то объединение делает и может сделать каждого «тем, что он есть»,* если только он не отверг, как Ницше, отечества, и закон почерпает в чистой детской, сыновней природе, а не в нечистой шопенгауэровской похоти, которую сам Шопенгауэр называет волею и которая в дионисовом опьянении также приводит к похоти или к испорченному инстинкту властвования над себе подобными, а через это — и к отрицанию отечества и братства. Мыслитель же, утративший сыновнее чувство, рассказывая историю своей жизни, будет повествовать о ее блужданиях и только в возвращении к отцам найдет самого себя как сына. Из сынов только и может создаться братство, а не «стадо», как упорно думает проповедник забвения отцов и принадлежности человека к разряду скотов. Когда Заратуштра гонит своих учеников от себя, он освобождает их только от одного лишь своего ницшеанского заблуждения, но не указывает, где изгнанные им могут найти самих себя; он обрекает их на вечное блуждание.

Вся древняя философия была таким блужданием и пришла к полному отрицанию истины, когда Пилат, задав вопрос «что есть истина», не стал даже дожидаться ответа, потому что уже заранее был твердо убежден, что никакой истины нет. Европейская новая философия повторила блуждания и пришла к тому же отрицанию, потому что предмет знания теоретического разума, предмет любознательности ученого сословия не стал предметом дела всех. Вот этот-то объект, пока он не перешел в проект всеобщего дела, и есть могучий, но слепой всемирный повелитель, но отнюдь не «великий разум». Даже наше тело, которое мы хотя и называем «нашим», в действительности — ничуть не наше, потому что оно не управляется разумом; да и самый наш разум — не велик, а мал (и останется таковым), пока сыны не объединятся в познании и в управлении, т. е. *предметом знания теоретического разума* как самих себя, так и всей вселенной.

Приписка на полях: Пусть всякая философия есть проявление личности философа! И философия была бы истиною, и личность была бы благою индивидуальностью, если бы та и другая не предавались отчуждению, блужданию, а потому и заблуждению. (Блудному сыну вернуться к отцу — значит с пути заблуждения перейти на путь истины), коснеть же в своих заблуждениях и пассивно относиться к своим горестям и болезням — это значит отказываться от отцов, несмотря на очевидные ⟨гибельные следствия⟩ блуждания.

БЛУДНЫЙ СЫН ФИЛОСОФИИ

(Ницше)

Если бы наш моралист понял, что прежде чем *стремиться*, нужно *родиться*, то и стремление к властвованию получило бы цель; ибо даже он понимал, что рождение сынов есть уже начало смерти отцов; а отсюда уже естественно вытекает долг объединенных сынов — возвратить жизнь отцам, а следовательно, является и стремление к власти, но, конечно, над силою рождающею и умерщвляющею, а не над себе подобными; потому что в последнем случае так называемая «культура» с ее «выработкою высшего типа»[171] пресловутого «сверхчеловека» была бы выработкою типа насильника, выработкою кучки господ над стадом слабых и безвольных рабов, настолько приниженных и забитых, что они считали бы для себя за великую честь состоять в рабстве у таких господ.

> *Приписка на полях:* «Пока будет смерть, будет и бедность», ибо рабство — необходимое условие «*культуры*». Пока, следовательно, культура не будет заменена «*рекреатурою*», то есть полным *воссозданием*, вопрос о бедности и богатстве не сойдет с очереди в жизненной борьбе, не упразднится, ибо это, в сущности,— вопрос о смерти и жизни.

Признав себя сынами, люди уже признали отцов и не могли не признать их. Так даже помимо желания является сознание родства, единения; но это единение еще без любви; оно природное, но еще не нравственное. Какою нелепою болтовнею должны казаться все споры о свободе личности (с одной стороны) и об узде, о хомуте, о ярме долга — с другой, как скоро добровольное единение любви нравственных личностей в сознании себя братьями по отцам для исполнения общего долга перед последними заменит собою безвольное единение родных по природе, но забывших этот долг особей и того же естественного долга! Как пусты и излишни станут все эти слова и речи при замене эгоцентрического жизне- и мировоззрения панантропоцентрическим! Какое приказание может быть в отношениях отцов и сынов (или какие «декларации прав» и «гарантии свобод» между ними возможны друг *против* друга), когда они — друг *с* другом, вернее — друг *в* друге, по образцу теснейшего и свободнейшего, любвеобильнейшего родственного единства лиц Пресвятой Троицы? Все споры ницшеанцев и кантианцев и бледное отражение их у нас в лице гг. Михайловских и Неведомских[172] не есть ли с этой точки зрения жалкое, величайшее празднословие и пустословие!

Отец — не барин, сын не раб, не наемник — вот на какой глубочайшей основе возведено Евангелие, то есть на единстве сынов и отцов, на единстве, слабое выражение коего находится в заповедях блаженства, которые одни только и доступны изо всего Евангелия, да еще притом в искаженном лишь виде, нашим моралистам вроде Толстого.

Из всех блудных сынов самый блудный, бесспорно — Ницше! Он вырвал из своей души все сыновнее. Совершивши такую операцию, он уже безопасно мог молвить затхлые, насквозь прогнившие слова: «Ты должен стать тем, что ты есть». Но кто же ты такой, как не блудный сын, отрешившийся от отцов, кто же ты есть — Хам и Хамит?

И однако эта до самого корня иссохшая смоковница думает все же принести плод! Зрелый плод этого Древа смерти есть верховный индивид, равный самому лишь себе, автономный в поведении, сверхнравственный человек, направ-

ляемый одною своею волею, но с этой же точки зрения и ничего определенного в себе не заключающий, кроме желания властвовать. Этому надменному сверхчеловеку нечего и думать об общности убеждений и действий с людьми, которых он считает «презренным стадом»; якшаться ему можно только с подобными же ему честолюбцами и властолюбцами. Но какое, спрашивается, общество могло бы из них составиться, кроме разве шайки разбойников-грабителей, живущих за счет тех, кого они давят и презирают? Но и тогда опять возникает сомнение: уживутся ли в одной берлоге хотя бы только два таких медведя? Да и что будут они делать и с равными себе, которых они «необходимо должны уважать», и с теми низшими себя, которых они «с такою же необходимостью готовы попирать ногами»?..

РОЖДЕНИЕ ИЛИ ВОССОЗДАНИЕ?

«Браком я называю (говорит Ницше) волю двух существ создать третье, которое важнее своих родителей»[173]. Такое смешение созидания с рождением показывает, что ему хотелось в браке видеть что-то другое, более согласное с требованиями нравственными. Но разумея под волею *разумное* созидательное действие, нельзя не прийти к воскрешению.

Чтобы создать третье существо, нужно знать самих себя, и с этим Ницше согласен. Но *узнавши* самого себя, надо еще построить, *создать* самого себя, *правильно*, духовно и телесно. А знает ли Ницше, этот типичный блудный сын, забывший отцов, что правильное самосозидание обязывает и к воссозиданию родителей? Если же (как он делает) заменить волю похотью, а созидание ⟨плотским⟩ рождением, то брак, конечно, будет союзом, *забывающим* тех, от которых мы получили жизнь, началом *выделения, обособления* даже ото всех живущих, союзом согласившихся умерщвлять даже и самих себя (ибо похоть — начало умерщвляющее для рождающих). Какой жалкий результат! Ценою осуждения на смерть (забвением) давших нам жизнь, ценою даже самоумерщвления не создать все-таки того, что желаешь, что желали бы создать, а возможно лишь осуществить то, что помимо воли и желания или вопреки им может *фатально* произойти не из жизни одних родителей, а из жизненной силы всего рода человеческого (наследственность), даже и нечеловеческого, но и всей несознательной и неволевой природы! Ослабляя в самих себе ум и волю, рождаем не подчиняющееся нашим творческим желаниям существо, лишенное еще ума и воли! Рождаем, наконец, существо не для жизни предназначенное, а на смерть обреченное, самым же актом такого рождения и себя, родителей, приближаем к смерти, ибо смерть есть переход двух существ, слившихся *лишь в плоть едину, а не в дух един,* умственно и действенно,— в *умирание через порождение*!

Если же брак будет союзом ума, чувства и воли, правящих духовными и телесными отправлениями, то *рождение заменится воскрешением* и приведет не к выделению и обособлению одних от других, а к объединению всех.

Половое чувство есть выражение перехода организма от роста и развития к воспроизведению, к созданию существа, подобного себе во всех частях и частицах. Но что будет, если обратить в сознательное действие этот переход, понимаемый как повторение того, что происходило в организме? В этом «повторении» мы не только открыли бы свое происхождение от родителей, но и познали бы их «*в самих себе*».

«AMOR FATI» ИЛИ «ODIUM FATI»?[174]

«Клянусь Вам (писал пророк Ницше Брандесу 20 ноября 1888 г.), что через два года *вся земля* будет в судорогах! Я — нечто роковое!»[175]

Такое ничтожество, как Ницше, бьет всех потому только, что они — еще ничтожнее его!

«Amor fati!..» Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому — Odium Fati! Такую ненависть и должна почувствовать природа при переходе от бессознательного состояния к сознательному. «Amor fati» означает желание остаться скотом; «amor fati» — это формула величайшего унижения, падения человека ниже зверя, ниже скота, ниже самого Ницше! Быть властелином разумных существ, обратить их в своих рабов, а самому быть рабом слепой природы — что́ это такое? возможно ли более глубокое падение?.. Толстовское благоговение к жизни животных Ницше заменил благоговением к слепой, безжизненной силе!..

«Amor fati» — это *любовь к ненавистному*, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это — подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и не предрассудок ли эта любовь к тому, что должно бы быть ненавистным, т. е. к рабству? не они ли, это суеверие и этот предрассудок, сделали и само рабство неизбежным? Подавленные ребяческим страхом, мы даже не задаем себе вопроса о том, что можем сделать мы в совокупности, хотя, взятые в одиночку, мы действительно бессильны. Если нынешнее сословное знание, если наука *одних* «ученых» и бессильна, то может ли отсюда следовать, что *все* разумные существа, ставши познающими, останутся столь же бессильными?.. Если я действительно являюсь *носителем жизни*, а противники мои — *носители смерти*, то победа неизбежно останется за мною; в противном же случае я должен пасть. Но этому последнему поражению Ницше будет одинаково рад, как и победе. Вот его критерий! Но если (как это и должно быть) назовем смерть злом, а жизнь без смерти (бессмертную) благом, добром, то какой же смысл останется во всей его критике идеи добра в «Утренней Заре»? На основании этого критерия, что́ должен был бы сказать Ницше об объединении самом естественном для сынов человеческих, объединении в деле всеобщего воскрешения?..

«Есть люди здоровые телом и духом; они рады жить; они говорят «да!» существованию и имеют право *воспроизводить жизнь*, делать ее *вечной*». Как понимать этот факт, который Ницше кладет в основание созидаемой «скрижали ценностей»?.. Но если цель жизни — объединение живущих для воскрешения умерших и если в основе дела воскрешения лежит признание ценности жизни, а самое дело равносильно уничтожению смерти, то есть того, что именно лишает жизнь ценности, то, в положительном смысле, дело воскрешения и состоит в возвышении ценности жизни. Что́ может быть проще решения этого вопроса! Ницше только не умеет назвать то, чего сам он желает! Он должен был бы сказать «да!» всеобщему воскресению и «нет!» науке и нравственности, как и искусству также, если они не служат жизни. В частности, по поводу двух нравственностей: барской, «Herren-Moral», и рабской, «Sklaven-Moral», ему, по-видимому, и в голову не приходит, что истинная нравственность заключается в отрицании той и другой и в замене их братством, родством.

О ДВУХ НРАВСТВЕННОСТЯХ: ТЕО-АНТРОПИЧЕСКОЙ И ЗОО-АНТРОПИЧЕСКОЙ *

(По поводу книги В. С. Соловьева «Оправдание добра») [176]

1

Свое большое сочинение Соловьеву следовало бы назвать не оправданием добра, а полным осуждением и отрицанием лишь порока, потому что высшее положительное добро есть только воскрешение, т.е. возвращение жизни сынами отцам, и вытекающая отсюда жизнь бессмертная. Чичерин [178] обсуждает сочинение Соловьева с точки зрения зоо-антропической, а следует сделать и даже нельзя не сделать замечаний на него с точки зрения нравственности тео-антропической. Опровергнуть первого, то есть Соловьева, и дополнить, сделав некоторые изменения в критических замечаниях второго, т. е. Чичерина, берется человек неученый, но воспитанный службою Страстных дней и Пасхальной утрени[179], как выражения высшей нравственности **, которой должна предшествовать четыредесятница покаяния в общих всем грехах: в культуре, т. е. самоубийстве, в искусственном вымирании, в цивилизации, или взаимном истреблении, и в эксплуатации или истощении природы.

Стыд, сострадание, справедливость, отождествляемая у Соловьева с состраданием, и благоговение составляют весь круг нравственных понятий Соловьева [180], тогда как согласно с Евангелием в основу следует поставить детскую, сыновнюю и дочернюю любовь, любовь без страха и похоти, не отождествляя ее с благоговением, не ставя ниже сострадания и стыда и уж, конечно, не приписывая животным того чувства, которое переживает детство и которое проявляется в поминовении, так что и сама смерть не полагает ему предела. Стыд, сострадание, справедливость — это только отрицание зла, а не признание добра, которое состоит в обращении чувственной, слепой, смертоносной, дей-

---

* О двух нравственностях: тео-антропической, или долге всеобщего воскрешения, и зоо-антропической, или праве на личное наслаждение (без труда, без исполнения долга воскрешения), т. е. о праве на благополучие, на отдых и досуг. Но при братском объединении живущих для воскрешения своих умерших отцов и предков, откуда возьмется частное злополучие? Для чего нужно будет требование отдыха, когда не будет эксплуататоров труда? Для какого совершенствования нужен будет досуг, когда воскрешение заключает в себе всестороннее совершенствование? *) Осуществление воскрешения (начиная с первого объединения в труде избавления от голода, язвы и смерти) без всякого насилия уничтожит нынешнее капиталистическое хозяйство и пролетариат.

Долг воскрешения не может быть только предметом этики, ибо в него входит и вся эстетика, и все знание. Если Соловьев говорит, что природа равнодушна и безжалостна, и мы будто бы за это не отвечаем, и прибавляет даже: «*конечно* не отвечаем», то он уже, очевидно, не признает теоретической основы долга воскрешения, не признает, что если Бог создал силу слепую, следовательно безжалостную, то Он же создал и разумную, и потому за все зло, творимое первою, безжалостною, отвечает вторая, чувствующая, разумная, жалостливая. Бог не создавал слепоты.

Будьте как дети («цели как дети»). Цельность есть свойство детей. У дитяти мысль об умерших не отделяется от чувства, от любви к ним, а потому и воскрешение не может не стать для них долгом. «Будьте как дети» означает: будьте «цели как дети». Голуби, в выражении Христа, равнозначащи с детьми. Не отделять, а соединять знание змеиное, дьявольское, с ангельским, детским чувством и значит быть как дети [177]. Для сохранивших цельность отделение веры и знания было бы величайшим злом.

*) Если бы *право* наслаждения заменить обязанностью, по возможности ограничивать наслаждение, в этом не было бы противоречия делу воскрешения.

** Низшая нравственность выходит из «Познай самого себя», т. е. знай только себя, не признавая свидетельства братьев, т.е. всех других, ни предания, т.е. свидетельства отцов; низшая нравственность признает только личное сознание за единственно достоверный источник. Христос же в евангелии Иоанна отвергает личное свидетельство и указывает на дело, как на самое достоверное свидетельство.

ствующей и в нас, и вне нас силы в управляемую совокупным, всечеловеческим разумом, как живоносным орудием Божиим, уничтожающим в корне порок и водворяющим полноту блага; тогда как нынешняя нравственность, хотя тоже заключается в борьбе со злом, но в борьбе врозь, не уменьшающей зла ни на иоту.

На пути обращения слепой смертоносной силы в управляемую разумом (силы чувственной и бесчувственной в чувствующую и потому оживляющую), в чем и состоит основная задача нравственно-разумного существа, т.е. осуществление блага, истины и красоты, словом — Царствия Божия — на этом прямом царственном пути стыд является только указанием на уклонение от истинного направления, на движение назад, на искажение знания и действия в зачатии и рождении и в предшествующем процессе подготовления к зачатию, выражающемся в неопределенном стремлении к удалению от родителей и родства. Стыд есть выражение измены отцам, нарушения долга воскрешения, обращения воли в похоть. В зачатии и рождении выражается физическая необходимость, в стыде — нравственная. Плодом этого уклонения является новое существо, долженствующее пройти тот самый путь, который был уже пройден уклонившимся или остановившимся на пути к истине и благу *. Руководимое стыдом знание должно было бы осветить совокупными усилиями всего рода человеческого как существа уже объединенного, а не в розни находящегося этот внутренний, ретроградный процесс (что оно отчасти уже и делает) и дать ему направление противоположное (о чем оно еще и не думает): воспроизводить не подобное с самой низшей его стадии, а восстановить для жизни сознательной, высшей действительное, бывшее, страдавшее, жаждавшее жизни и умершее. Стыд, таким образом, указывает на нарушение первых двух заповедей, т. е. на творение подобий вместо действительного восстановления и на подчинение себя слепой, чувственной силе; иначе говоря — на признание иной власти, иного Бога, кроме Единого Всеведущего, Всемогущего, Коему должны мы служить всем своим существом. Начало греха, полуневольного для рождающих и совсем невольного для рождаемого, совпадает с началом утробной жизни; уже с той поры начинается нарушение первых двух заповедей, ведущее к смерти. Вместе с ростом и развитием начинается отчуждение рождаемого от родительского существа, отчуждение, сопровождаемое даже болезнью родительницы, соболезнованием родителя, если они (т. е. оба родителя) стали плотию и духом единым, т. е. начинается нарушение и пятой заповеди. Словом, стыд указывает на умерщвление и требует воскрешения.

Но уклонение это не есть зло безусловное, зло по существу, ибо это рожденное есть новое существо, бытие которого не случайно, а необходимо. Оно должно бы появиться и иным путем, не путем слепого зачатия и рождения, а тем, который указан в учении о Св. Троице, в рождении сына и исхождении Св. Духа, потому что для совершенства жизни множество столь же необходимо, как и единство. Человек не от одной похоти рождается; мать и отец и по рождении могут оставаться девственными, присно-сынами и присно-дщерями, и должны даже делаться все более и более такими, потому что это составляет условие воскрешения.

Эмбриональное развитие, рассматриваемое с нравственной стороны как невольный первородный грех, может казаться повторением преступления, совершенного в животном царстве, когда оно из растениеядного превращалось

---

* Давая своему первенцу имя отца или матери, подчинившийся физиологической необходимости сын выражает в этом наименовании психологическую, нравственную необходимость, хотя лишь номинально, а не действительно возвращая жизнь.

в хищное и даже когда приобретало половые органы, что означало кроме увековечения плотоядности, т. е. убийства для хищного, уже и самоубийство для всякого рождающего. Рождаясь, обособляясь и этим как бы отказываясь от жизни со всеми для всех, отказываясь по неведению, оно, это слепое существо, по непредусмотрительности, т. е. тоже по слепоте, отказывалось от того, что должно было делать со всеми живущими для всех умерших. В эмбриональной же жизни зародыш приобретал и органы для жизни со всеми и для всех; если желудок означает жизнь для себя, а половые органы — жизнь для других, то грудь и голова означают жизнь со всеми и для всех, со всеми живущими и для всех умерших; грудь (сердце) — орган скорби и сострадания по умершим и умирающим, а голова — носитель проекта воскрешения.

Ретроградный процесс внутренний повторяется и во внешнем мире: прах предков обращается в пищу потомкам, а не возвращается предкам, не воссозидается в их тела. Понятна радость крестьянина при урожае, радость матери при рождении ребенка; но Соловьев, по-видимому, не признает и той малой доли радости, которую чувствует мать, производя на свет существо, имеющее лишь отдаленное себе подобие. Радость эта есть только слабый намек на радость воскрешения, когда воспроизводится существо, способное ответить полной взаимностью, дать полное удовлетворение потребностям умственным, нравственным и особенно — художественным. Процесс зачатия нельзя признать священным, божественным, как делают это язычники и их последователи гуманисты; но его нельзя признать и таким греховным, бесовским, каким признают его аскеты и скопцы. Отвергая рождение, Соловьев не признает и воскрешения. Стыд для него — высшая, единственная добродетель, которой нет у животных. Человек, мог бы он сказать, есть существо краснеющее; человека создает кровь, отливающая от низших органов к высшим. Сделав стыд предметом гордости, Соловьев лишил его плодотворности. Не рождать не есть еще добродетель. Рождение, как общее свойство слепой природы, сопровождается болезнью и смертью — также общим свойством слепой природы, вызывающим у разумного существа не соболезнование и сострадание лишь, но и искупление от всех зол и с ним — радость избавления.

Христианство выразило все добродетели (стыд, сострадание, искупление) не в отрицательной форме, а во всей их полноте и величии в службе Страстной Седмицы и дня Пасхи, что и будет ясно из последующего. Стыд тут не ограничивается отрицанием порока. Соловьев не остановил, по-видимому, своего внимания на той великой женщине, на целомудренной блуднице, этой героине центрального дня Страстной Седмицы — Великой Среды — на той блуднице, которая не только отреклась от половой страсти, горькими слезами оплакивая свое падение, но и то миро, которое на пиру жизни служит для усиления разрушительной половой страсти и для полового подбора, употребила на приготовление к погребению [181], смысл коего есть воскрешение, а не memento лишь mori *. Соловьев не остановил своего внимания на великой женщине Великой Среды, потому что он и вообще не придает обряду никакого значения; а между тем обряд есть произведение всех благоговейных способностей всего народа, тогда как догмат есть произведение только мысли, и притом мысли лишь немногих. Догмат только подтверждает установившийся уже обряд, только подыскивает для него основание (в области религиозной мысли). Опровержение, вернее, иг-

---

* В долге воскрешения соединяются и "memento mori", как прискорбный факт, и "memento vivere", как необходимая, неизбежная цель. Женщина, царица промышленного мира, отрекается от роли соблазнительницы, заставлявшей сынов забыть отцов, и открывает путь братотворения, которое и совершается на Тайной вечери.

норирование обряда удается лишь временно. Обряд может быть заменен только делом. Вот почему и протестантизм, как замена обряда только мыслью, может держаться лишь временно.

Для Соловьева, признающего только сострадание, но не признающего вообще сорадования, страдание умирает вместе с Великим Страдальцем в Великий Пяток. Для него за днем страдания следует невечерний день покоя, субботы или нирваны, а не труд, приводящий к невечернему дню воскрешения. Но тот, кто хоть раз был у пасхальной заутрени, тот не может не знать чувства сорадования; кто сострадал Распятому в Великий Пяток, кто спогребался Ему в Великую Субботу, тот не может не совоскреснуть, «воскресшу Ему» [182]. Это и есть сорадование, которого никак не мог понять философ, а тем паче его критик, юрист.

К двум отрицательным добродетелям Соловьев прибавляет отрицательную же третью, еще более ограниченную — справедливость, соединяемую им с состраданием, расходясь в этом случае с Чичериным, который, как юрист по существу, понимает ее уже в самом узком и строго юридическом смысле, т. е. как такую добродетель, которая злом хочет уничтожить зло, за убийство карает убийством, давая таким образом в результате два убийства. Воскрешение же есть искупление греха убийства; а в этом грехе виновны более или менее все, если признать в смысле евангельском, что всякое суровое слово есть уже умерщвление, хотя бы и медленное. Покарала мирская правда Того, Кто вопреки закону слепой природы, осудившей Лазаря на смерть, возвратил его к жизни; покарав любовь, злая правда тем самым осудила самое себя. «Велик день» есть торжество любви над правдою. Слово Златоуста, в этот день произносимое, есть объявление всеобщей амнистии; оно заставляет признать Пасху не только седмицею работников 11-го часа, т. е. позднего вечера, получивших плату, равную с работавшими от раннего утра, но даже больше — выражением смысла, заключающегося в притчах о драхме утраченной и найденной, об овце заблудшей и возвращенной; а смысл их тот, что радость Пасхи есть радость о возвращении последнего грешника, т. е. о всеобщем спасении. Это и радость, и благодарность (евхаристия) невечерняя, безграничная, благодарность всех оживших вечно живому Богу.

В Страстной Седмице и в Пасхальной, принимаемой за один день, написан таким образом полный нравственный кодекс, т. е. план или проект воскрешения, и он же в ослабленной форме * повторен в прочих 50 неделях и особенно в неделях двух триодей [185], имеющих глубокое нравственно-воспитательное значение; так что нравственное учение сливается не только с догматическим (догмат становится заповедью), но и с самим обрядом, как внешним выражением догмата и заповеди, т. е. богословие догматическое, школьное, соединяется не только с нравственным, жизненным, но и (если можно так выразиться) с эстетическим; школа соединяется с храмом, приготовляя к внехрамовому де-

---

* В наименее ослабленной форме повторен этот кодекс в Новом Иераусалиме; там он представляет наибольшую воспитательную силу. Великий Пяток в Новом Иерусалиме — постоянно, а Пасха — в каждое воскресенье [183]. Если православие (т. е. религия) отождествляется с Пасхою страдания и Пасхою воскресения, то такое отождествление наиболее понятно именно в Новом Иерусалиме.

Ново- и Старо-Иерусалимский храм есть кувуклия [184], к которой пристроена церковь. Все же наши храмы — церкви без кувуклии (прежде кладбища заменяли кувуклии). Для бывшего в Иерусалиме наши храмы должны казаться пристройками, частями, у которых нет еще главного строения. Точно так же литургия воскресения без пасхальной утрени перед нею мне кажется уже чем-то незаконченным.

лу, или к обращению кладбищ в крепости, не защищающие лишь прах отцов, а долженствующие и оживлять его, что и обращает их из мест погребения в места воскрешения совокупными всех силами. Пятидесятикратное повторение обряда в таком трояком проявлении (т. е. переживание всех добродетелей: раскаяния во всякой мысли нечистой (Среда), братотворения у поминальной трапезы (Четверг), сострадания (Пяток), соумирания (Суббота), сорадования в воскрешении (Воскресенье)) имеет цель педагогическую — преобразовать ветхого человека в сына человеческого для исполнения долга воскрешения... Но и обряд без соответствующего внехрамового дела оказывается также бессильным преобразовать внехрамовую жизнь. Как же уничтожить противоречие между храмовою службою и внехрамовою жизнью?..

Между воспитательным значением еврейской недели и Страстной Седмицы, соединенной с Воскресеньем, лежит целая бездна: четвертая ветхозаветная заповедь[186], как поняли ее евреи, требовала, чтобы они служили истинному Богу лишь один день *, притом мысленно, или мнимо, т. е. служили бы неделанием; шесть же дней разрешала служить действительно, делами, богам ложным: Меркурию, Марсу, Венере, т. е. личным похотям и выгодам, которые в торговле, в промыслах всего более получают свое полное разъединяющее выражение, а в земледелии всего менее, ибо дождь и вёдро объединяют в *общем желании*, хотя еще и не в *общем деле*. Воспитательная сила христианской недели ведет в противоположность цивилизации и культуре языческой и еврейско-магометанской не от села к городу, а от города к селу. Еврейская неделя шестидневной розни и однодневного объединения в неделании, в покое, тогда как христианская, Страстная, превращаясь в страдную, т. е. в трудовую, именно и начинается с указания на те бедствия и страдания, которые ожидают мир, если объединение не состоится. Первые два дня и приводят к сознанию зла от розни. (Даже «декадентство», можно сказать, служит выражением этого сознания). Среда — поворот от розни к объединению; Четверг собирает у поминальной трапезы всех живущих, производит подъем, возвышает чувства и мысли горé, откуда, созерцая уже исполнение долга воскрешения, совершает евхаристию, благодарение. Эта среда дня, полдень трудового дня, литургия. День страдания, Пяток, закрепляет соединение состраданием; сострадание же проявляется в Субботу вместо покоя в труде воскрешения, завершающем объединение; говоря короче, христианская неделя в противоположность еврейской есть объединение для воскрешения **.

Если день покоя, неделания, заменить днем оргий, получим неделю языческую. Прочими днями она не отличается от европейской, и новая Европа сохранила этот культ в теперешних названиях дней недели, а воскресенье обратила в Англии в день покоя, в прочих же странах в день игры, пиров, забав, как у древних. Ислам и день страдания обратил в день ликования. Буддийская неделя требовала бы превращения всех семи дней в одну субботу, в неделание, в нирвану, тогда как христианство требует превращения всех дней в *воскреше-*

---

* Четвертая заповедь имела значение большое, но временное, пока существовали труд рабский и суетное, то есть излишнее дело, не вызываемое ни физическою, ни нравственною необходимостью.

** Евреи злоупотребляли снисходительностью четвертой заповеди, особенно когда они из народа, у праха предков живущего, обратились в безземельное сословие (без отечества), которое даже и не мыслию, а лишь устами чтило Бога отцов, а всею мыслию, всем сердцем служило золотому тельцу. Евреи составили самую безбожную в действительности и самую набожную по наружности корпорацию. Но если бы евреи искренно, всею мыслию, служили истинному Богу один день, они бы не могли и в прочие дни действительно служить ложным богам. Христианский вопрос требует разрешения противоречия между праздничною мыслию о Боге и будничным служением лжебогам.

ние, как бы в один «невечерний день». Христианская неделя является естественною заменою и завершением язычества, еврейства, магометанства и буддизма, т. е. всех главных религий мира. Когда каждый день недели *повсюду* будет пробуждать те чувства и мысли, которые пробуждаются службами в дни страстной седмицы и седмицы пасхальной, тогда объединение всех в мысли и чувстве, можно будет сказать, началось, началось для исполнения долга воскрешения *в действительности*.

Правда, ежегодное пятидесятикратное повторение Пасхи Крестной и Воскресной в течение почти девятнадцати веков еще не обратило людей в сынов человеческих, не объединило их в деле воскрешения; но это великое орудие (многократное богослужебное повторение) тогда только получит плодотворное применение, когда будет поставлена цель, когда будет признано дело, для которого люди призваны. Это и будет совершеннолетием рода человеческого. И для чего нужно употреблять это орудие, если у человека нет цели, нет великого дела, для которого нужно было бы объединиться? Когда же будет открыта, т. е. сознана цель, тогда этому великому орудию теоантропической (богочеловеческой или богоотеческой и богосыновней) нравственности нужно будет дать возможность всеобщего распространения.

Такая возможность и открывается в трех проектах: 1) в проекте повсеместного построения школ-храмов (каковое означает соединение школьного — догматического — с обрядовым) к 500-летнему юбилею открытия мощей Чтителя Пресв. Троицы; 2) в проекте всеобще-обязательного знания и, наконец, 3) в проекте обращения кремлей, то есть центральных и местных кладбищ, долженствующих при всеобщей воинской повинности стать крепостями,— в такие учреждения, которые будут служить не для обороны только от себе подобных, а для обращения умерщвляющей силы природы в оживляющую, то есть будут служить для внешней и внутренней регуляции.

2

СТРАСТНАЯ НЕДЕЛЯ В ЖИЗНИ

> Страстная неделя как выражение религиозности и тео-антропической нравственности в противоположность зоо-антропической, заменяющей Бога слепою, отцеубивающею, чувственною силою и учено-сословным правом блудных сынов.

Отвлеченный догмат бессилен; он получает свою силу только в столь ныне презираемом обряде. А обряда, т. е. соединения нравственного с догматическим и эстетическим, Соловьев и не признает, по крайней мере, судя по тому, как представляет дело Чичерин. «Г-н Соловьев,— говорит он,— хочет построить свою нравственную философию не только независимо от всякой положительной религии, но и не прибегая к теоретической философии или к метафизике» [187]. Чичерин одобряет первое, а осуждает второе. Но первое вопреки Чичерину совершенно непонятно и неверно, если религия есть культ Бога-отцов, а нравственность — любовь к Богу и отцам, из коей братство вытекает само собою. Братство же как основа, как требование права на благополучие всех есть самая злая насмешка, если не принято мер к обеспечению необходимого всем; а такое обеспечение мы будем иметь лишь во внешней регуляции. Что же касается второго (построения нравственной философии, не прибегая к теоретической или к метафизике), то это и до́лжно, и возможно, ибо прежде необходимо знать

всякому, в чем состоит нравственное дело и общий всем долг. Соловьев же, начиная с неопределенного понятия *человек* вместо *сын человеческий*, действительно отрекается от религии и впадает в метафизику. *Религия обща всем, а философия — принадлежность сословия* тех людей, которые отказались от дела и стали только мыслителями. Сословие ученых и мыслителей есть временное, а не вечное, если только род человеческий не осужден навсегда оставаться в нынешнем жалком состоянии, когда одни обречены на бездействие, а другие на невежество; и конец такого прискорбного разъединения, полного отрицания родства уже приближается. Впрочем, и метафизика может религионизироваться, когда она разуму придаст значение не субъективное лишь, но и не объективное только, а проективное, когда всеобщее дело станет решением вопроса о знании, когда естественное знание, представление сынами отцов станет действительным воскрешением.

Всякий человек знает себя сыном матери и отца, внуком деда, потомком предков, коих уже не видит, т. е. признает их умершими. Смерть он знает из непосредственного наблюдения, как самовидец, из свидетельства других и по преданию. При каждом подобном случае он (т. е. всякий) представляет себе и сырость могилы, и червей и т. д., словом, переживает с умершим весь процесс смерти и разложения, т. е. *соумирает и спогребается* с ним (это *Пяток* и *Суббота*). Но в тоже время он (всякий) является и погребающим; акт же погребения показывает, что погребающий не признает полной действительности смерти и не может отказаться от возвращения полной, действительной жизни (*воскресения*) умершему, потому что погребение в основе своей не иное что, как противодействие смерти (хотя и бессильное), и возвращение жизни (хотя и недействительное). Погребение указывает на то, что в сынах умерших отцов живет неискоренимая нужда в воскрешении. Противодействуют сыны умерших отцов смерти, сколько хватит силы; а сила зависит от объема и степени знания и от объединения для употребления его в дело. Противодействуют сыны даже при нынешнем ничтожестве знаний, направленных притом же в другую сторону. Гроб, могильный склеп нужен для того, чтобы мачеха-«сыра земля» не прикасалась к умершему; т. е. сыны противодействуют этим разложению *. Сыны отмечают и место, где полагают отца и мать. Этого мало: устроив место умершим, как живым, они однако не считают свое дело оконченным; они не могут примириться с удалением от себя отцов и вообще умерших, почему и зовут это удаление — *хоронением* (субботнее дело). Скрыв в землю по необходимости физической, сыны по необходимости нравственной (родственной) тотчас же выводят скрытого из могилы, тотчас же восстановляют его, воздвигая памятник или, насколько умеют, подобие умершего (это художественное воскрешение). Каждый памятник есть выражение единичного воскрешения, а храм — общего воскрешения многих. Такое уменье и есть искусство и знание, теснее — наука, еще теснее — философия. *Границ ни того, ни другого (знания и искусства) мы не знаем, да и не обязаны полагать им границ*, ибо только воскрешение дает смысл и науке и искусству, соединяя их в одно дело; только воскрешение разрешает все заключающиеся в них противоречия. *Спогребение и погребение в смысле воскрешения и дает человеку цель и смысл жизни.* Чтобы (не) бояться смерти за себя, как это бывает у утративших смысл жизни, нужно пережить с другими весь разрушительный процесс смерти. Сын потому и противодействует, хоронит отца, т. е. защищает его от разрушительной силы, что не может не представлять за этою силою Существо, разрушению неподверженное, бессмертное,

---

* ... Кроме разве исказивших в себе всякое родственное чувство — рационалистов-молокан и им подобных, самых пустейших из всех сект.

орудием Которого себя и делает, борясь с разрушительною, смертносною силою, и подобием Которого он (сын) и является в погребении (т. е. в воскрешении). Еще прежде погребения начинается противодействие смерти или приготовление к погребению: соборное отчитывание, приобщение к жизни бессмертной, и отходная при агонии — это все повторение Страстных Среды, Четверга и Пятницы в отдельных случаях. Затем начинается отпевание, которое повторяется и будет продолжаться, пока не состоится объединение для *действительного* воскрешения...

Точно так же впадает Соловьев в метафизику, говоря, что нравственность предполагает отношения к *другим* людям. Если бы Соловьев вместо отвлеченного понятия «человек» поставил живое «*сын человеческий*», то этими «другими» оказались бы отцы, родители и Отец отцов, следовательно, вовсе *не другие, не чужие, а свои*, коих отделять от себя не следует, точно так же как не чужой, не другой и для Сына Человеческого, а вместе и Сына Божия, был Отец отцов. *Другое*, как это и должно быть, стало бы для Соловьева то, что мы зовем природою, которая разными лишениями привела человека к сознанию, благодаря чему он очень рано признал, что *не в природе, а с нами Бог*; признав же природу за «другое», он тотчас признал, что за нею есть еще и *свое, не другое*. Но и природа остается *другою*, враждебною, смертоносною лишь по бездействию и розни *своих*, и *природа — враг лишь временный, а друг вечный*.

3

ОСНОВЫ НРАВСТВЕННОСТИ ИЛИ ДОЛГА ВОСКРЕШЕНИЯ

Ошибка Соловьева (конечно, если мы сами не ошибаемся) именно в том и заключается, что он с самого начала не отверг искусственно-отвлеченное, неопределенное, пустое понятие «*человек*» и не поставил на место его понятие «*сын человеческий*», полное смысла и чувства, т. е. сын не только живущих, но и умерших отцов, в котором дана обязанность сынов, дан долг воскрешения. Там — неопределенность и пустота, тут — ширь и глубь необъятная! Вместе с признанием людей сынами дано отечество и братство, отвергнуто же, как низменное, все юридическое, экономическое и социалистическое. Отвергнуто не только юридическое понятие и имена «*гражданин*» и «*гражданство*», столь ныне громкие и прославленные, и заменившие «*брат*» и «*братство*»; отвергнуты не только экономические понятия *хозяин* и *наемник*, ставшие на место понятия *отец и сын*, но и социалистическое понятие *ассоциация*, *товарищество*, основанные на участии каждого в барышах. *Гражданин — не брат, наемник — не сын, хозяин — не отец, товарищество — не братство*. Все это является нечистым в той нравственности, которая признает только родство, так что было бы большою ошибкою полагать, что самые идеальные построения социалистических обществ невозможны, неосуществимы потому, что люди не ангелы. Как раз наоборот! Они неосуществимы потому, что люди не аггелы!

Неразрывно с признанием людей сынами является, как лежащее в основе его, понятие или представление Бога триединым, выражающее чистейшее родство, так что нечестиво и говорить о происхождении идеи Бога, а можно и должно говорить лишь об отчуждении и даже более — об измене отцам и Богу отцов, откуда и происходит отрицание Бога, являющееся лишь теоретическим выражением практического отчуждения, измены,— отрицание, возможное лишь у блудных сынов или граждан, хозяев, наемников, товарищей-барышников. Благоговение или точнее и вернее сыновнюю и дочернюю любовь (без похоти и страха) должно поставить в основу всего нравственного, ум-

ственного и художественного, а не спрашивать, согласно с Чичериным *: «можно ли утверждать это начало как общеобязательное нравственное правило наряду с принципами аскетизма и альтруизма?» ** [189] А между тем братство, вытекающее из отношения к отцам, стоит несравненно выше и аскетизма, и альтруизма, ибо требует жизни *не для себя и не для других только, а со всеми живущими для всех умерших*, т. е. долга воскрешения. А этот долг требует не воздержания, не аскетизма, а замены рождения воскрешением. Для сынов умерших отцов или предков *должное* несомненно есть вместе с тем и *желательное*, свое, легко и необходимо открываемое сынами; а потому и нет необходимости в новом пророке, еще менее — в новом Мессии, и уже совершенно невозможен новый единородный сын Божий ***. Хотя Соловьев и говорит только о пророке, но путь от него к Мессии не закрыт и может грозить новою рознью. По нашему мнению, дух пророческий будет действовать не в одном, а во всех сынах и дщерях, как провидел это пророк еще в Ветхом Завете [191]: любовь к отцам подскажет сынам, для чего нужно собирание, объединение всех; а Соловьев не признает, по-видимому, совершеннолетия даже и в последнем, высшем периоде жизни, который он называет пророческим, что означает возвращение к ветхозаветному несовершенству. Люди (а не сыны) остаются во мраке, нуждаются в пророке. Неужели нужно новое откровение, чтобы слова «*будьте совершенны*» заменить словами «*будь совершен*», т. е. множественное число заменить единственным, ибо прибавка «не желай» и «будь и будьте», конечно, есть лишь пояснение. Нужен, следовательно, не пророк, а комментатор. Но в этой замене множественного числа единственным и заключается, по нашему мнению, ошибка. Не только «имей добрую волю, будь честен, будь добродетелен», но еще «будь безболезненным, бессмертным, нетленным» — значит: «будь западником, выше всего ставь личность, будь Фаустом, слушайся Мефистофеля»! Бессмертие, следовательно, прежде всего, а воскрешение (если только Соловьев признает его) уже затем; да и то воскрешение лишь порознь! Это уже не альтруизм, а эгоизм, ибо сначала требуется самому сделаться бессмертным, а потом уже сделать так, чтобы и ближние твои стали безболезненны, бессмертны, нетленны. Заметьте — «ближние», а не отцы, т. е. дело идет о бессмертии живущих, а не о воскрешении умерших; как будто сделаться лично, да притом еще и порознь, бессмертным несравненно легче, чем достигнуть всеобщего воскрешения! Соловьев не прибавил и не убавил ни одного слова к евангельской заповеди, а изменил лишь ее грамматическую форму, и вышло нечто несообразное. Он, конечно, не признает, как это и выше сказано, что должно жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех...

Теперь понятно, что у Соловьева нет долга воскрешения; воскрешение у него — не добродетель; признавая же воскрешение за добродетель, мы должны признать за ним и нравственную обязательность, признать воскрешение долгом. *Воскрешение и нравственное совершенство тождественны*; поэтому совершенствоваться совокупными силами значит побеждать каждому пороки не в себе лишь в отдельности, но в самом корне их, в причинах, в слепой силе при-

---

* Ни в чем так не выражается зооантропичность понятия Чичерина о нравственности, как в выражении: «а когда разум разовьется, зависимость прекращается» [188]. На самом же деле она не прекращается даже со смертью родителей, а только изменяется; со смертью родителей она даже усиливается.

** Аскет-альтруист желает и дает другим то, чего не желает себе, считает низким для себя.

*** Пророк у Соловьева — представитель земства [190]. Не хочет ли он сделать пророка преемником юродивых древней Руси, которую можно назвать монархиею, ограничиваемою юродивыми? В каком отношении будет находиться пророк к науке? С пророком входит в жизнь человеческого рода знание мистическое; но есть ли у Соловьева место для знания немистического?

12—436

роды. Это значит объединиться в труде познания слепой силы природы, носящей в себе не только голод, язву и смерть, но и производящей все пороки. Такого рода объединение и есть братство, коего долг заключается в воскрешении. Не отожествлять совершенствования с воскрешением (т. е. с обращением рождаемого в воссозидаемое, само собою происходящего в управляемое разумом) значит оставить совершенствование неопределенным, желать для него особого досуга. При отождествлении же совершенствования с воскрешением требование отдыха будет равносильно приостановке в деле возвращения жизни отцам и приобретения бессмертия себе, будет требованием смерти по отношению к родным всего человеческого рода *.

4

О ДВУХ ТРУДАХ И ДВУХ МЫСЛЯХ ИЛИ НАПРАВЛЕНИЯХ [192]

О рабочем вопросе или суетном труде и работе тлению (т. е. по вопросу об изнурительном труде и отдыхе; о черной, однообразной, механической работе и о досуге для умственной и художественной забавы, для развлечения, для праздничных оргий) и о деле воскрешения, родном для всех сынов.

О двух мыслях и направлениях: а) по одному — мир есть представление каждого, т. е. каждый признает действительность лишь своего существования и мнимость или призрачность существования других, принимая свою зависимость и рабство внешнему миру за господство; б) по другому направлению — признание зависимости от внешнего мира, выражающейся в утратах, приводит к проекту возвращения утрат.

Братство и отечество свое полное выражение получают в объединении живущих для воскрешения умерших, в объединении всех сынов без разделения и без слияния для возвращения жизни отцам. Связь между объединением живущих и воскрешением умерших, т. е. связь получивших жизнь с теми, от кого они ее получили, безусловно необходима. Это нравственно-естественная жизнь. Не оживлять умерших это значит для живущих обречь себя на нравственное бездействие, умерщвлять себя, не исполнять безусловного требования. (Не одинаково ли бесцельно только умерщвлять себя (аскетизм) и только поддерживать жизнь других, обреченную на смерть (альтруизм)?) А такие требования, как, например, чтобы всякий человек имел обеспеченные средства к существованию, достаточный физический отдых и мог бы пользоваться досугом для своего духовного совершенствования, доказывают, что Соловьев не признает дела воскрешения, как все в себе вмещающего, или Царства Божия, а рядом с ним ставит царство мира сего, ибо цивилизация, культура, эксплуатация природы есть взаимное истребление, самоистребление и истощение природы, т. е. дело умерщвления вместо воскрешения, царство мира сего вместо Царства Божия.

---

* Дело воскрешения превращает каторжную горнозаводскую и однообразную фабричную работу в сельский земледельческий труд, поддерживающий жизнь в живущих и возвращающий жизнь отшедшим путем исследования и управления жизненным процессом, в нас и вне нас работающим.

Соловьев проповедует право на благополучие, как будто вне долга воскрешения может быть благополучие! *Царство Божие, давая высшее благополучие, исключает всякое злополучие.* Говорить об отдыхе, т. е. об ограничении дела, которое есть воскрешение, восемью, семью, шестью часами и т. д. до нуля часов, это значит отдых обратить в наказание, так как это было бы требованием, чтобы человек ограничил себя в самом существенном и любимом деле, которое каждому — свое, родное, а вместе — и всеобщее [193]. Говорить же о досуге для совершенствования, признав воскрешение всеобщим делом, было бы явною несообразностью, потому что воскрешение, т. е. обращение рождающегося, само собою происходящего, в воспроизведенное, есть уже само совершенствование.

Очевидно, что современный жгучий вопрос об отношении рабочих к капиталистам побудил философа из сочувствия к угнетенным требовать для каждого прав на благополучие, т. е. на обеспеченность в средствах существования и на достаточный физический отдых, на досуг для нравственного совершенствования. Это предполагает, что будут вечно существовать и капиталисты, и рабочие, т. е. что объединения для воскрешения никогда не будет. А между тем только долг воскрешения, выражающийся *в регуляции*, может дать мирное разрешение страшному вопросу; *не социализм, а только естествознание*, если оно не будет приложением к производству предметов, возбуждающих вражду, если оно не будет вооружать эту вражду истребительными орудиями и отдастся все на дело регуляции,— только естествознание *может вести к мирному решению вопроса.* Дело воскрешения вытекает не из сочувствия к угнетаемым рабочим, не из ненависти к угнетающим капиталистам, а из сокрушения о раздоре. Иначе говоря, оно происходит не из общественного пауперизма, а из естественной слабости, естественного несовершенства человеческой природы, общего тем и другим, т. е. из ее смертности, а также и из презрения к самим предметам, вызывающим раздор. Дело воскрешения даже упраздняет вопрос о распределении благ, обращаясь к самому корню раздора, и — что всего замечательнее — разрешает вопрос о распределении благ, вовсе не имея его и в виду. Сокрушаясь о раздоре, презирая самый объект его, т. е. не предметы нужды, а производимые мануфактурою игрушки, предметы роскоши, указывающие на наше несовершеннолетие, род человеческий, или союз вооруженных народов, превращаясь в силу естествоиспытательную, действующую по одному общему плану, от самых первых же шагов в деле воскрешения начинает с регуляции метеорического процесса, чем и обеспечивает всем без исключения насущный хлеб. Потому-то распространение воинской повинности не должно нас печалить, ибо она есть необходимое условие объединения для регуляции, которая делает урожаи независимыми от случайностей погоды, а вместе с этим как необходимое следствие регуляции распределяет и солнечную силу каждому селу и деревне, обращая фабричное производство в кустарный, семейный промысел, получающий с неба оборотный капитал для производства *. Тогда и скопление населения, т. е. сынов, покинувших землю отцов, в городах станет ненужным. Благодаря регуляции ненужным станет и тяжкое добывание силы из глуби земной. Силу эту будут получать из атмосферы. Не нужны станут металлы, добываемые посредством каторжной работы из глубоких рудников; их заменят металлы метеорического или космического происхождения, привлекаемые из небесного пространства посредством регуляции притягательной силы земли, предполагая, что, вероятно, таким путем произошли запасы металлов и в самой

* Превращение фабричного, городского в кустарное, сельское дело есть переход от производства предметов роскоши к производству предметов необходимости.

земной коре. Людям, освобожденным таким образом от экономической необходимости скопляться в городах, т. е. блудным сынам, откроется обширное поле для приложения их совокупной деятельности в сельском труде, в деле восстановления жизни умерших отцов и обеспечения тем самым своего существования, уже не временного, а вечного.

(Окончание статьи утрачено)

Статья эта, со слов Николая Федоровича Федорова, была редактирована покойным Иваном Михайловичем Ивакиным [194] и добавочно проверена Н. П. Петерсоном (*Примеч. Н. П. Петерсона*).

АГАТОДИЦЕЯ (ОПРАВДАНИЕ ДОБРА) СОЛОВЬЕВА И ТЕОДИЦЕЯ (ОПРАВДАНИЕ БОГА) ЛЕЙБНИЦА

(*Отрывок*)

Адвокат Бога вполне достиг бы цели, если бы сказал, что Бог, создав природу, т. е. слепую силу, творящую зло, создал и разумную и что только от бездействия последней творит зло первая.

Адвокат Добра мог бы показать его величие и силу, если бы определил добро «братотворением» чрез усыновление, чрез обращение людей в сынов человеческих, а блудных сынов к Богу отцов для исполнения долга душеприказчества (т. е. всеобщего воскрешения). Таков именно смысл определения литургии: литургия и есть *Добро, само себя оправдывающее* и сводящееся к общему делу.

Распространение христианства, т. е. собирание и оглашение,— это первая часть общего дела, или литургия оглашенных. Она учит *молиться целым миром* и о недугующих, и о плавающих, и о путешествующих, словом, о всех. Это и есть *братотворение*, т. е. обращение людей в сынов человеческих, возвращение блудных сынов к Богу отцов. Покаяние блудных сынов, пребывающих доселе вне двора отчего, в их грехе отчуждения и крещение их во имя Бога единодушия и согласия, то есть Бога Триединого, и делает сынов снова верными. Верность же выражается в благодарении (евхаристии) Богу и отцам, в возвращении жизни тем, от кого сыны получили ее.

О ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЕВА

(*Наброски*)

То, что Соловьев, отвергнувши «отвлеченные начала», обозначает однако отвлеченным же термином «положительного всеединства», то следовало бы назвать «конкретным супраморализмом», воссоединяющим нравственное с умственным и эстетическим [195]. Этот супраморализм и есть спасение миров падающих и распавшихся возвращением умерших поколений к сознанию и к жизни совокупными силами всех живущих, а через то — и переход самой природы к сознанию и управлению собою, во исполнение воли не абсолютного первоначала или Всеединого духа, а Триединого Бога, в Коем безграничная Любовь Сына и Духа к Отцу отрицает самую возможность смерти.

Соловьев отвергает национальное, но не отрицает сословности, а его философия и есть произведение сословия, обреченного на бездействие и осужденного на одно мышление, тогда как супраморализм делает всех познающими. Философия, понимаемая лишь как мышление, есть произведение еще младенчествующего человечества, хотя философов и любят олицетворять в старческом облике.

Доказывать несостоятельность западной философии не значит ли доказывать несостоятельность философии вообще, то есть принадлежность ее к несовершеннолетию [196]. Но философия, понимаемая не как чистое только мышление, а как проект дела, есть уже переход к совершеннолетию.

Соловьев, говоря, что философия в форме рационалистического познания подтверждает созерцания религии, хочет, конечно, сказать, что религия есть также — философия, что и она облекается в форму представлений, тогда как она в действительности обращает представления в проект дела, благодаря чему и сама философия становится переходом от мысли к делу.

«В религиозных основах,— говорит Соловьев,— человек с ослабевшим религиозным чувством, отдалившийся от основ веры и от понимания религиозного символизма, кажущегося ему собранием устарелых и выветрившихся форм, найдет им объяснение, *не противоречащее* разуму, *приятное* художественному чувству и *отрадное* сердцу» (§ 9 и 10). Но основы религии вовсе не так уж слабы, чтобы нуждаться в таких объяснениях и оправданиях; да и противники основ религии вовсе не так уж сильны. Добро истинное, реальное, а не отвлеченное, есть такая мощь и сила, что перед ним должны повергнуться ниц, как не имеющие оправдания, все пытающиеся опровергать его или восставать против него.

Если бы рационалистическое, ограничивающееся кругом общих логических понятий, вмещало в себя и понятия проективные, а эмпирическое, ограничивающееся частными данными феноменальной действительности, обладало бы данными всеобщими, которые получились бы наблюдением и опытом всеобщим, через воздействие на феноменальную действительность *как на целое*, в отличие от производимого в искусственной среде частичного опыта,— тогда оба направления, рационалистическое и эмпирическое, сошлись бы не в отрицании бытия, как познающего и познаваемого, а в утверждении того и другого и *воскрешения вещественного, телесного*.

Соловьев же так и остался ученым, профессором; он не возвысился до признания познавания не за привилегию одного сословия «ученых», а за право и обязанность всех разумных существ. Его «учено-сословный» взгляд стоит в тесной связи с установившимся в этом кругу понятием о самой философии, как такой мудрости, которая, паря высоко, не считает нужным нисходить до задач практического дела. Философия, как произведение теоретического разума, и может быть *только отвлеченною*. Чтобы сделаться знанием *конкретным и живым*, она должна стать знанием не только *того, что есть*, но и того, *что должно быть*, то есть *она должна* из пассивного умозрительного объяснения сущего *стать* активным проектом долженствующего быть, *проектом всеобщего дела*. Тогда объединятся два разума, теоретический и практический, и не будет разделения ученых и неученых на два обособленных сословия; все живущие будут познающими, и это познавание будет не отвлеченным, а живым; знание сольется с делом.

Непостижимо, ка́к Соловьев, говоря, что чистое мышление без эмпирического невозможно, не видит, что тем самым он отвергает философов, замкнувшихся в своей области, вне народа и без народа, отвергает и теоретический разум без проекта дела. Изумительно, ка́к Соловьев не понимает, что из эмпирических данных или, просто сказать, наблюдений, сделанных кое-где и кое-когда, невозможны верные, надежные выводы. *Нельзя ограничивать знания учеными* кабинетами специалистов для случайных и разрозненных наблюдений и опытов. *Надо весь народ* (в соответствующем распределении задач и приемов их решения) *и даже все народы ввести в дело познавания. Только тогда станет возможным знание, а вместе с ним и дело.* Иначе и наука, и философия останутся немощными. Чем иным, как не бессильным и бессодержательным отвлеченным понятием, будет и сам «Конкретный всеединый Дух», если он никого ни к чему не обязывает, ничего во внешнем мире не изменяет?..

У этого философа даже и этика — не действие. Он пишет о «последней цели и высшем благе». Но загадкою остается, как и почему неопределенная цель и столь же неопределенное благо «достигаются совокупностью существ посредством логически необходимого, абсолютно целостного хода мирового развития (без нашего, стало быть, участия и помимо нашей воли!— *Н. Ф.*), развития, цель которого есть уничтожение вещественного мира, как вещественного, и восстановление его, как царства духов во всеобщности Духа Абсолютного» [197]. Невозможно быть более антихристианским, более буддистским! Оставаясь христианским мыслителем, можно было бы избежать и абстрактного формализма, и личной гибели в бездне Абсолютного Духа. Поставим вместо Всеединого Духа Триединый Дух, и мы получим образец для всех сынов и дочерей по отношению к отцам,— образец того, чем мы должны быть не каждый в отдельности, а все в совокупности. Здесь — последняя цель и высшее благо для сынов умерших отцов, и цель очевидная. Точно так же очевидна она и для всех живущих, как возвращение жизни умершим. Наоборот, *понятие последней цели, выводимое мистическим умозрением, в корне ошибочно: считать последнею целью «уничтожение вещественного» значит отождествлять последнее со смертью.* Высшее благо Соловьев видел не в восстановлении реального, а в установлении мистического; он не случайно покинул физико-математический факультет ради «словесного» и философского, ибо действительная сила, сообщаемая человечеству физикою (знанием природы), казалась ему совершенно ничтожною сравнительно с мнимою силою, даруемою мистицизмом, магией, каббалистикою... На самом же деле *последняя цель* (всеобщее воскрешение) *может быть достигнута не «уничтожением» вещественной стороны мира, не умалением ресурсов его, а объединением и усовершенствованным развитием всех сил природы, вещественных и духовных*, но развитием не в процессе невольной эволюции, а в сознательном и волевом процессе ругуляции существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела.

Мистические средства могут быть признаваемы, лишь пока не явились средства действительные, а таковых в настоящее время уже не мало, хотя их должно бы быть несравненно больше: попытки регуляции метеорического процесса, дождя, града, гроз, полярного сияния; попытки отвода подземных гроз, землетрясений; попытки искоренения заразных болезней; противодействие одряхлению организма; наконец, попытки оживления последнего, например, опыты

возбуждения деятельности сердца по прошествии многих часов после признания наступления действительной смерти... Вот *реальный путь не к упразднению, а к усовершенствованию вещественного мира и к его реальному, немистическому одухотворению и оживлению.*

Если Соловьев предпочел реальным средствам мироулучшения средства каббалистические и тому подобные, то, быть может, потому что они дают бо́льшую силу (хотя только мнимую) не всем, а лишь избранным? Соловьев во всю жизнь хотел быть сверхчеловеком: то — медиумом, то — каббалистом, то наконец — пророком. «Чем должны быть провозвестники долга воскрешения?» — спрашивал Соловьев; но полученный им ответ *: «Ничем особенным и ничем обособленным» его не удовлетворил — неужели потому, что в таком случае пришлось бы отказаться от всяких привилегий, тогда как он даже в посмертно опубликованной статье о Лермонтове дарует привилегию бессмертия лишь сверхчеловеку [198]. Как и Толстой, он решительно не понимал безусловной скромности: не выдвигаться, не выставляться, стушевываться...

КАНТ И РИЧЛЬ [199]

(По вопросу о двух разумах)

Лютеранство получило, само того не сознавая, в Канте свое философское обоснование **. Кант, признав в «Критике теоретического разума» вопросы о бытии Бога и о бессмертии неразрешимыми, в критике разума практического объявил те же вопросы решенными потому только, что человеку, как существу нравственному, нужно и бытие Бога, и бессмертие, т. е. человеку, который будто бы существует для одного познания или мышления, нужно однако существо действующее, которое могло бы подчинить мир, т. е. силу умерщвляющую, человеку и таким образом сделать последнего бессмертным. Понятно, что такое наивное решение никого не убедило, никого не удовлетворило: от практического разума можно и должно было ожидать решения, но решения делом, а не словами только, как это оказалось у кенигсбергского профессора.

То же самое в области теологии сделал в наше время Альберт Ричль: теоретическое, догматическое богословие он заменил практическим, нравственным. Но на *широкие* запросы догматики не могла дать ответа *узкая* этика Ричля, узкая, несмотря на то что она требовала устроения Царствия Божия на земле и тем как будто расширяла этику. В действительности же и она уничтожала лишь бедность и раздор, но оставляла в силе смерть. Господство над природою или торжество над смертью Ричль не включал в этику, считал делом не этики, а религии, и не делом даже, а только молитвою, т. е. желанием сделать Бога орудием своей воли, а не себя сделать Его орудием. Ричлианству оставалось отважиться еще на один шаг: расширить этику обращением мира рождения и смерти в воскрешение и бессмертие.

Для протестантизма Ричль сделал то же, что папа Лев XIII [200] для католицизма, превратив его в социализм. Он то же самое сделал, что и Толстой, отрицающий все догматы и ставящий на их место нравственность, исключающий вражду и оставляющий смерть. Но сделать первый шаг и не сделать второго

---

* Николая Федоровича. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

** «Назад к Лютеру» у богословов, «Назад к Канту» у философов вместо призыва: «От Лютера, от веры без дела и от Канта, от узкого дела, к вере живой в деле, т. е. к всеобъемлющему и всех сынов человеческих объединяющему делу, указанному Христом».

значит ничего не сделать, потому что Царствие Божие есть объединение для воскрешения, так что это — один и тот же шаг. Доказать, что пока будет смерть, будет и бедность, а следовательно, и вражда,— это значит опровергнуть и Ричля, и Толстого, и Льва XIII-го.

Теснимый со всех сторон вопросами, Ричль должен был (говорят нам, и говорят справедливо его противники) создать особую богословскую тактику, давать двусмысленные ответы на прямые вопросы.

Канту следовало субъективные вопросы теоретического разума обратить в проективные требования разума практического; Ричлю же должно было догматы обратить в заповеди, отвергнув наперед произвольно поставленные ученым суеверием и предрассудком сословной науки границы всечеловеческому делу.

В Триедином Боге догматического богословия мы имеем образец для объединения всех людей, т. е. всех живущих, всех сынов умерших отцов, всех разумных существ против неразумной, умерщвляющей силы, имеем образец *объединения для участия в деле искупления*, понимаемого в широком смысле возвращения жизни отцам, наместо вытеснения первыми последних, что мы действительно делаем, подчиняясь закону слепой силы, хотя и признаем себя разумными. Этот-то грех и делает нас недостойными, отчуждает от Бога отцов, Бога не мертвых, а живых. Только объединение для возвращения жизни умершим или умерщвленным уничтожит отчуждение от Бога, т. е. несомненно докажет бытие Бога Триединого, *докажет и вообще все несомненно, общим делом*. А если это так, то чтобы достигнуть доказательства полного, необходимо отказаться от споров, ибо прежде всего требуется объединение; нужно, следовательно, осуществить проект прекращения двух распрей: полемики и войны.

О РИЧЛЕ [201]

«Религия есть не знание, а образ жизни, чрез который человек поставляется в известные отношения к Богу». «Бога следует определять в смысле *величины не метафизической, а этико-практической*», иными словами — Бог есть любовь. (По ветхозаветному же «Бог определяется в смысле мудрой и святой власти, полагающей для себя целью осуществление в мире почитания этой власти и требующей безусловного ей повиновения от людей».) [202]

Великого богослова новой немецкой империи, изрекшего эти положения, не раз приглашали и в новую столицу Империи и в университет присоединенного к Империи Страсбурга, но он остался в Геттингенском [203]. Это не помешало ему стать повелителем всего последующего протестантского богословия. «На большинство немецких теологов масса ученого матерьяла, которым располагал Ричль, и новая точка зрения при распределении этого материала подействовала ошеломляющим образом» [204]. Страннее всего то, что самый темный из новых мыслителей после Канта стал главою богословских рационалистов. Если, однако, темнота помогает двусмысленности и уклончивости там, где чувствуются затруднения от противоречий и от нерешительности высказаться искренно и определенно, то дивиться в успехе «Ричля Темного» в расшатанном современном протестантизме нечего.

В 1870 году, в год франко-прусской или, вернее, франко-германской войны, вышел 1-й том главного труда Ричля — «Die christliche Lehre von der Rechfertigung und Versöhnung» [205], а католицизм как раз в этом же году признал непогре-

шимость папы. В 1874 г. вышли 2 и 3 тома того же сочинения, отвергающего все мистическое и метафизическое и признающего лишь практически-реалистическое, нравственное. Науку Ричль отождествляет, к сожалению, с метафизикой; религия же, по его учению, «появилась из практического стремления устранить противоречие, в котором человек как духовная личность находится по отношению к внешнему миру. В отыскании высочайшей духовной силы, которая устранила бы это противоречие, и лежит цель всех стремлений религий». «Царствие Божие», по Ричлю, «есть коррелат любви, поскольку оно представляет из себя общество учеников Христовых, соединенных между собою любовью в видах осуществления духовно-нравственных целей». Вся система Ричля есть, таким образом, полное выражение узкого реализма. «Все у него концентрируется около трех слов: цель (Zweck), конечная цель (Endzweck), самоцель (Selbstzweck). Божественное откровение, по Ричлю, есть только оглашение (Kundmachung) Божественной воли»[206].

По определению Ричля «Христианство есть духовно-нравственная религия, утверждающая в идее богосыновства (Gotteskindschaft) * или в идее искупления человечества Иисусом Христом блаженство человека и созидающая на основах любви нравственную организацию среди людей, в чем, в свою очередь, осуществляется идея Царствия Божия». Христианство, по Ричлю, «включает в себя два элемента: 1) собственно — религиозный: блаженство человека, выражающееся в господстве последнего над миром, и 2) этический, нормирующий поведение человека». Оба эти элемента объединяются в Боге **. Ричль сравнивает два эти элемента с эллипсом, «завершающимся с одной стороны религиозной идеей богосыновства или искупления (господство над природою), а с другой — нравственною идеею Царствия Божия»[207].

Учение о соединении всех живущих для воскрешения умерших очень сходно с ричлианством *в словах*, но совершенно противоположно ему в понимании *действительности*... Кажется несомненным, что различие ричлианского *богословия* от православного *богодейства (или проективного богословия)* состоит в том, что первое, немецкое, обращает *дело в мысль*, тогда как второе, наше русское, требует обращения *мысли в дело*; а наука, обращенная в принадлежность всех, становится средством превращения мысли в дело. Отделяя знание от дела, Ричль совершенно разделяет два разума. Отыскивать высочайшую силу, которая устранила бы противоречие, не значит ли обращать Бога в свое орудие? «Божественное откровение, по определению Ричля, есть только проявление Божественной воли, выражающейся в утверждении на земле Царствия Божия»; а «Царствие Божие, по Ричлю, есть не более, ни менее, как организация человечества в целях нравственного поведения из мотивов любви, сводимой у Ричля к понятию воли»[208]. Не проще ли было бы, однако, сказать, что Цар-

* *Богосыновство* должно быть понимаемо как устранение, отрицание богоотчуждения; а по признании *богосыновства* становится уже обязательным сознание братства в противоположность богоотчуждению, при котором держится *небратство*. Братство же дает блаженство, т. е. воскрешение отцов, как следствие господства над миром.

** Эти два элемента соответствуют объединению для обращения природы из царства поглощения в царство воскрешения, или объединению для воскрешения.

ствие Божие есть объединение всех живущих, всех сынов, всех разумных существ для воскрешения отцов?

МЫСЛИ О РИЧЛЕ

«История пиэтизма в реформатской церкви», 1880 и след. г. и «История пиэтизма в лютеранской церкви», 1884—1886 гг.[209] раскрывают «полную противоположность между мистикою и лютеранством. Мистика утверждает *отречение от мира*, поставляя ценность нравственного поведения человека в зависимость *от экстатического соединения с Богом*; лютеранство же, напротив, утверждает *господство человека над миром*, утверждая в то же время высокую ценность нравственного поведения *самого в себе, вне отношения к религии*»[210]. Конечно, *истинная религия не ставит нравственность в зависимость от экстатического соединения с Богом, но и не отделяет ее от религии*, поставляя людям образцом объединения Бога Триединого, не *мистического* объединения, а действительного управления миром, не Бога превращая в орудие господства над природою, а себя самих обращая в многоединое орудие Бога. Ричлево трехтомное опровержение мистицизма по важности может быть поставлено наравне с трехтомным изложением его собственного учения...

(Пробел в рукописи)

... Трудно отыскать что-либо более неопределенное, чем учение Ричля об оправдании и спасении... Люди перессорились, охладели к Богу, утратили надежду на него; но в этом, полагает Ричль, не было еще тяжкого оскорбления Богу; было лишь небольшое оскорбление, и Бог не осуждал, не проклинал людей, и ужасных последствий, которые будто бы повлек за собою грех, не существует. (Каких это последствий греха не существует? По библейскому сказанию последствием греха была *смерть*,— не существует, следовательно, смерти?! Так ли думает Ричль?) Грех, по его мнению,— скорее дурная привычка, чем наследственный порок; сознание людьми своей богоотчужденности Ричль не считает проклятием *[211]. Очевидно, для самого Ричля такое состояние не было бы особенно неприятным. Есть ведь и такие люди! Они, подобно Ричлю, не видят тяжкого оскорбления, не видят проклятия в отчуждении себя от Бога. Но если это так, то зачем же в таком случае толковать о Царстве Божием на земле, о Церкви как средстве объединения людей друг с другом и с Богом, как это однако делает Ричль?

«ШКОЛА РИЧЛИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ»

Хотя сам ричлианизм и считает себя антидогматичным, тем не менее уже одно присвоение ему названия «Школы ричлианского богословия в лютеранстве»[212] относит это учение не к делу, а к школьному знанию, к учению, т. е.

---

* Но что же в таком случае Ричль разумеет под проклятием? Что может быть хуже отчуждения?

к несовершеннолетию *. Ученье же для совершеннолетних должно бы стать проектом дела, *дела общего*, которое и есть исполнение проекта. Ричль не считает религию знанием и отвергает догматы вместо того, чтобы обратить их в заповеди. Этим самым он ограничивает нравственность такими делами, которые зла не искореняют, а лишь ослабляют его.

Ричль определяет «Царствие Божие» ** как «коррелат любви, поскольку оно представляет из себя общество учеников Христовых, соединенных любовью в видах осуществления духовно-нравственных целей»[213]. Но уже одно это множественное число показывает, что Ричлю вовсе неизвестна *единая цель*, способная соединить всех, если она включит в себя *все дела*. Он вовсе не понимает, что *искупление и есть это общее дело*, дело всех живущих для возвращения жизни всем умершим, дело всех сынов для возвращения жизни всем отцам, дело всех разумных существ для обращения слепой силы природы в управляемую разумом ***.

Понятие о Боге у Ричля сводится, правда, также к понятию любви; но любовь, с его точки зрения, есть «постоянная воля, которая при сознании реальной ценности равного мне объекта направляется на этот объект и воспринимает его самоцель, как собственную самоцель»[214].

У Шопенгауэра *мир* рассматривается как *воля* и как представление; вернее однако видеть в мире *неволю*, и тогда представление будет проектом освобождения от неволи. По Ричлю же, *Бог есть любовь как воля, а Откровение есть проявление божественной воли*, выражающейся в устроении, в утверждении Царствия Божия на земле, причем человечество, как Царствие Божие, будет, по-видимому, проявлением воли как любви ****.

В 1874 г. Ричль издал большое сочинение, в качестве дополнения к главному сочинению *«Об оправдании»*: «Речи Шлейермахера и их воздействия на евангельскую церковь Германии» *****[216]. В Шлейермахере Ричль видит смесь язычества и христианства. Определяя религию как порождение художественного настроения, Шлейермахер приближается к язычеству; вводя же в свое учение о религии *посредничество* между Богом и человеком, Шлейермахер приближается к христианству[218].

---

* Ричлианская антифилософская, антидогматическая, антинаучная школа: науку она знает лишь сословную, т. е. как знание без дела, каковою наука и есть, действительно, в настоящее время. Религия и наука для Ричля — две совершенно различные и даже самые противоположные области: в одной господствует разум, в другой — чувство. Чувством он называет «самосуждение человеческого духа», поскольку все силы (ум, сердце, воля) участвуют в религиозном процессе. Вместо объединения догматики и этики, догмата и заповеди Ричль во имя узкой этики отрицал ширь догматики.

** Царствие Божие, ограничиваемое живущими, у Ричля имманентно, а царство всех поколений, т. е. воскрешение, трансцендентно.

*** Для Ричля церковь, или Царствие Божие, есть собрание верующих, насколько они действуют согласно с принципом любви. Это *идеал достижимого* (?) на земле счастья, осуществляемого путем нравственной деятельности. Признав за церковь, за Царствие Божие, собрание или объединение только живущих и притом не для воскрешения умерших, а для собственного живущих счастья, Ричлю оставалось только одно — признать социализм.

**** В последнем труде Ричля, вышедшем уже после его смерти (в 1890 г.) — "Fides implicita"[215], говорится, что вера с протестантской точки зрения есть упование, и потому в противоположность воззрению католическому принадлежит *к волевой сфере*.

***** Шлейермахер, по Ричлю, положил начало нескольким направлениям в лютеранстве: *пиетистическому*, разделяющему эстетическое или романтическое воззрение на религию, *рационалистическому* (мифической школе), "которое, видя в религии воплощение идеально-прекрасного, относит весь историко-догматический элемент ее к области мифов, и, наконец, *конфессионально-политическому* (школе новолютеранской)", которое в установлении внешне-юридической формы видит единственное спасение лютеранства[217].

В 1875 г. вышло «Наставление в христианской религии»[219]. (В 1890 г. 4-е издание.) Этот краткий катехизис или конспект большого сочинения Ричля «Об оправдании» состоит из небольшого введения (1—4 §§) и 4-х частей: 1. О Царствии Божием (5—25); 2. Об искуплении (т. е. устроении Царствия Божия) (26—45); 3. Учение о христианской жизни (46—77); 4. Учение об общественном богопочитании (78—90). Поставить Царствие Божие в начале, искупление обратить в устроение Царствия Божия — значит стать на верный путь. Под общественным богопочитанием разумеется, конечно, общественное богослужение, т. е. храмовая жизнь, а под христианскою жизнью — внехрамовая жизнь. Но к чему приходит последняя?

Не только католицизм, но и протестантизм все более и более фатально вовлекается в социализм, вопреки протестантскому принципу свободного исследования. Усвояют социализм и ортодоксы, и ричлианцы: последние видят в нем осуществление Царствия Божия на земле. Таким образом и католицизм, и протестантизм вопрос о бедности и богатстве отождествляют с самою, можно сказать, сущностью религии. Противники же социализации религии хотят исключить из ее области материальные бедствия и ограничить ее лишь нравственными бедствиями; но этим они только еще более ограничивают дело религии. Истинная религия и действительное освобождение от бедствий требуют замены вопроса о богатстве и бедности, или социализма, вопросом о смерти и жизни, требуют замены всеобщего обогащения всеобщим воскрешением. Это решение вопроса — коренное и единственно-реальное. Но как далеко от него ричлианство!.. Оно, как и толстовство, в своем *показном* учении хочет устроить братство (Царствие Божие) одним лишь словом, проповедью, красноречием, не обращая внимания на причины небратства и не указывая активных средств для устранения их. Ричль определяет Царствие Божие как собрание верующих во Христа, поскольку они действуют согласно с началом любви. Царствие Божие, следовательно, есть идеал *достижимого на земле* счастья, осуществляемый путем нравственной деятельности всех членов общества, одушевленных началом всеобщей любви. Представляя собою необходимую тенденцию божественной любви, Царствие Божие в то же время осуществляется человеком. Это внутренно переживаемое человеком Царствие Божие в коллективном союзе всех верующих и образует церковь. Но церковь созидается здесь на началах, почерпаемых не «горе», а «долу», на ценности *явлений* (хотя бы и нравственных), а не *сущностей*, на ценности известных (моральных и общественных) *проявлений* бытия, а не на ценности *самой* жизни, *самого* бытия.

Раскрыть этот подмен *абсолютной* ценности *относительною* у Ричля однако не легко, вследствие нравственной окраски его учения о ценностях, подкупающей симпатии читателя. В области суждений он признает, согласно с Лотце[220], существеннейшими именно суждения ценности (Werturtheile), иначе сказать: признает знание действительным лишь постольку, поскольку оно служит выражением *практической* стороны человеческого духа. Ричль заменяет прихотливые порывы чувства строгими велениями воли — точнее — требованиями практического разума. Сообразно с этим и в религии, по Ричлю, существенное — ее мораль. Если, говорит он, язычество стремилось поставить этику в зависимость от космологии, то отличительною чертою христианства является стремление подчинить космологию моральной концепции вселенной. Превосходно! — заметим на это мы, ибо, если слово *«подчинить»* понимать не метафорически, а реально, то здесь мы будем иметь теургию, «богодейство» через человеческий род или роды (ряды поколений). Знание таким образом получает для нас ценность в зависимости от его влияния на нашу жизнь. Вдумаемся, однако,

глубже не в эту цель, а в эту расценку. Если Ричль признает самым существенным в религии мораль, и это — сообразно с требованиями практического разума, узко-практического, противоположного широкому теоретическому разуму, как понимал его Кант, то это значит, что всеобъемлющую проблему *о самом бытии* или *о вещах в себе* Ричль заменяет частною проблемою *о явлениях бытия* и об их *отношениях к человеку*, как нравственной, т. е. активной личности; абсолютное, следовательно, уступает место относительному. Но абсолютное вытекать из относительного не может, и низводить все миро- и жизневоззрение только к практическим (хотя бы и нравственным) отношениям людей друг к другу значит скользить лишь по поверхности вопроса о зле, игнорируя глубину его. Это значит говорить о следствиях, а не о причинах неустройства в мире и в самом человечестве, ибо *причины лежат глубже: они — не в отношениях людей друг к другу, а в отношениях природы к людям и людей к природе; восходя же еще выше, они — в несоответствии этих отношений с волею и Самого Бога.* Следовательно, *без поставления этики*, нравоучения, *в теснейшую связь с мироучением и мирознанием* (с физикою, с космологией, с астрономией, словом — с наукою), *а мироучения — с богоучением и богопознанием* (с религиею) *ценность самой этики соответственно понижается*; разобщение одной от другой, а тем более противоположение их друг другу искажает этику, лишая ее абсолютного начала, превращая ее в поверхностные и условные правила личных междучеловеческих отношений, в основе коих будут положены только несущественные утилитарные мотивы. Ричлианство противополагает этику догматике, тогда как между ними и может, и должно существовать полное единство.

Низводя всю сущность религии к этике,— тогда как должно всю этику возвести к широте и высоте догматики, полагая нравственное совершенство в объединении по подобию Триединого Бога в деле всеобщего возвращения жизни, как совершения искупления,— последователь Ричля Кафтан[221] обвиняет Восточную Церковь в создании догматики под влиянием языческой философии, а в протестантизме и рационализме видит разрушение догматики, т. е. очищение христианства. На самом же деле Восточная Церковь, греко-российская, в лице греков развила теорию догматики, а в лице России должна обратить эту теорию в равнозначащую вселенскую этику. Протестантизм же и рационализм или западная критика уничтожили догматику, низвели этику до пустоты личных отношений, так что протестантизм был бы, по выражению Германа[222], могильщиком христианства, если бы оно только могло умереть *.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЛОТЦЕ, ИЛИ НАУКА О ЦЕННОСТИ БЫТИЯ

(К вопросу о ричлианстве)

Учение о ценном состоит из трех частей: 1) о ценном вообще; 2) о ценном в мире объективном (эстетика) и 3) о ценном в мире субъектов, о том, чем должно быть ценное (этика).

В Настоящем самым ценным была бы жизнь, если бы смерть не лишала ее всякой цены. Поэтому жизнь трудом восстановленная, а следовательно, *жизнь* уже *бессмертная и есть высшая ценность.*

* Ф. Лютер назвал ричлианское богословие в форме научной системы «религиозною болезнью нашего века», а Пфлейдерер отметил, что это «богословие, примыкая близко ко взглядам Фейербаха и Дарвина», скрывает в себе «выводы самого печального свойства»[223].

Не в одной политической экономии, но и в науке о всем мире и роде человеческом ценность есть произведение труда. Как скоро мы признáем, что *только действие, только творчество* (и притом действительности, а не ее подобий лишь), *только труд* (совокупный всех) *создает ценность*, тогда и «сословие познавания» (сословие ученых), если оно не станет деятельным, лишится всякой ценности, как и сам разум теоретический, если он весь не перейдет в дело.

Если философию определить как науку о вопросах (проблемах), то все вопросы могут быть соединены в один вопрос: о смерти и жизни, чтó, отвлеченно, можно выразить вопросом о бытии и небытии. *Полным* же *решением вопроса о жизни и смерти может быть только возвращение жизни* — решение не теоретическое лишь, но и практическое. Вместе с тем возвращение или *воссоздание* жизни совокупными силами всех способностей всех людей указывает на *Создателя* жизни, разрушив которую, мы должны воссоздание ее признать своею обязанностью, своим долгом.

Вопрос о смерти и жизни будет: 1) в знании — историей и астрономией, то есть наукою об умерших поколениях и об умерщвляющей силе, имеющей свою причину в разделении небесных миров; 2) в школе он явится географией и историей; 3) в философии критической — будет теориею познания (гносеологией) или вопросом о бытии и небытии; 4) в искусстве «птоломеевском» (в мире подобий) вопрос о жизни и смерти будет выражен архитектурою храма, изображающего как землю, отдающую под звуки отпеваний (пения и музыки) и отчитываний (поминовение) своих мертвецов, так и небо, населяемое воскресшими поколениями; 5) в искусстве «коперниканском» это подобие станет уже действительностью; 6) в мирном империализме вопрос о смерти и жизни будет делом Самодержца, от Бога отцов «в праотца место» поставленного, соединяющего всех сынов против смертоносной силы для обращения ее в живоносную для воскрешения умерших; и 7) наконец, в религии тот же вопрос будет верою, то есть осуществлением сынами умерших отцов воли Бога отцов, Бога не мертвых, а живых.

Вопрос о смерти и жизни, ставший в философии теоретической или критической вопросом о не-бытии и бытии, в философии чувства станет вопросом не о том, почему сущее существует, а о том, почему живущее умирает, а умирающее не оживает?

В философии воли тот же вопрос будет требованием решения того, что нужно делать: умерщвлять или оживлять, быть ли волею к воскрешению или волею к умерщвлению?

Гносеология или теория познания есть наука отрицательная, то есть критика; она отвергает объективное значение нашего знания и признает лишь субъективное его происхождение. Так объясняет гносеология сущность и начало знания, сводя его на личное, условное, изменчивое, неустойчивое. Очевидно, это наука переходная к науке о деле, к «слову о деле» (эргонологии), к теории дела; это переход от «потенции» к «фациенции». Результат гносеологии — агностицизм. Знание, с ее точки зрения, ограничивается феноменализмом или релятивизмом; это знание мнимое, не реальное. Рационалистический реализм тогда только будет действительным знанием, когда метафизическое обладание природою вещей он обратит в действительное.

Но для этого необходима регуляция природы, иначе сказать — усовершенствование природы, ибо природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя, в строгом смысле, даже признать произведением Бога, ибо в ней предначертания Творца частию еще не выполнены, а частию даже искажены;

и в этом своем состоянии природа, сила слепо рождающая и так же бессознательно умерщвляющая, не имеет ценности, хотя и может получить ее при ином к ней отношении человека, при отношении согласном с волею Творца, зла и смерти не создавшего.

Если панлогизм, пантеизм и панэстетизм представляют собою только мысленное перенесение одного из наших свойств на внешний мир, то действительного существования этих свойств признать в последнем нельзя. Нужно действительное перенесение, то есть дело. Мы можем отвергнуть панфизизм и признать панпсихизм тогда лишь, когда, соединив все науки с одной стороны в астрономии, а с другой — в истории, обратим слепую силу путем регуляции небесных миров через воскрешенные поколения в управляемую разумом (панлогизм), чувством (панэстетизм) и волею (панволюнтаризм).

РОДОНАЧАЛЬНИК СЛАВЯНОФИЛОВ

Крижанич — родоначальник не только славянофилов, но и таких западников, как Чаадаев и В. Соловьев [224]. Значение его определяется важностью исторического момента, с которым связано его появление.

Половина XVII века представляет особо важную эпоху для континентальной части мира, России, как и для всего Запада, ближнего, европейского, и дальнего, океанического, где тогда зарождались будущие Североамериканские Штаты, в кои со временем войдут, быть может, вся Британия и, пожалуй, Германия, чтобы создать общими силами последний Карфаген против последнего Рима (русского). В половине XVII века Ближний Восток после краткого упадка, давшего возможность Ближнему Западу проявить в 30-летнюю войну всю силу своей розни, составляющей его всегдашнюю слабость, Ближний Восток опять поднял голову и дошел до венских Фермопилл [225]. В это же время совершился крупный переворот и на Дальнем Востоке: вместо монгольского Китая создался маньчжурский [226], к коему с одной стороны приближалось наше обходное движение, а с другой — западное, океаническое [227]. Возвращаясь к Ближнему Западу, мы видим в эту пору Вестфальский мир [228], который, можно сказать, ввел в Европу секуляризацию международного права, последним заключением которого является Гаагская конференция мира, вызванная циркуляром 12 августа 1898 г. второго Тишайшего царя [229], тогда как первым, подготовительным шагом к тому же делу можно считать посольства, отправленные к западным государям первым Тишайшим царем для призыва к соединению против турок, против нового мусульманского подъема [230]. 1672 год замечателен этим призывом, а не тем, что в этот год родился Петр, исказитель наших отношений к Западу.

С этою эпохою совпадают и другие знаменательные события: исправление церковно-богослужебных книг, издание .....* книги, а с другой стороны — появление Crisanius'а, побывавшего в Москве и составившего особое «повествование о нынешнем положении схизмы в Московии» [231], а затем побывавшего и в Константинополе [232], где он присутствовал при анафематствовании протестантских сект. Crisanius или Крижанич, которого славянофилы могут

* Не разборчиво. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

считать родоначальником нашего псевдославянофильства, составил план порабощения православия папизму, нашедшему стольких приверженцев в нашем шляхетстве...

(Не окончено)

О СЛАВЯНОФИЛАХ-ФАРИСЕЯХ И ЗАПАДНИКАХ-САДДУКЕЯХ *

В календарном порядке славянофилам естественно было бы отвести для специального их поминовения первую, приготовительную *к покаянию* неделю. Саддукеям, к сожалению, не отведено места в ряду покаянных недель; но, принимая во внимание, что фарисейство, как и славянофильство,— лишь маска, и что, следовательно, фарисеи — те же саддукеи, а славянофилы — те же западники, отделить их совершенно друг от друга невозможно; у них, грешивших одним и тем же грехом неискренности, должно быть и общее покаяние.

Да и на следующей в календарно-церковном порядке неделе сын блудный есть саддукей, а старший сын — фарисей.

Фарисейство есть мнимое братство и недействительное родство. Саддукейство есть дефратернизация и депатриация.

Западничество, отрицая отечество, заменяет братство гражданством; славянофильство признает мнимое отечество и недействительное братство.

Языков, обладавший сильным словом и привыкший видеть внимательных слушателей, должен был пережить страшные минуты при смерти, видя, что окружившие его ...., считавшиеся его друзьями, не удостоили даже ответить на его вопрос **.

* К фарисеям нужно причислить и Л. Н. Толстого, хотя он не славянофил и враг воскресения; к саддукеям же надо присоединить и В. Соловьева, хотя он допускает даже долг воскрешения.

** Упоминаемый здесь вопрос Языкова «друзьям» перед смертью по поводу одной прочитанной Языковым книги был «Веруют ли они в воскресение мертвых?» Так передает об этом Погодин (Москвитянин, 1846 г., № 11 и 12-й, стр. 254 и 258). Киреевский же (Полн. собр. сочин., 1, 97—99) передает вопрос так: «Верят ли они воскресению душ?» [233] Как эта вторая редакция «в оригеновском духе», так и в особенности полное молчание «друзей» на вопрос Языкова, молчание, понимаемое Николаем Федоровичем как отказ от признания возможности воскресения, вызвало его нерасположение к славянофилам, нерасположение, которым объясняются многие резкие выражения его о них. Что касается книги, подавшей Языкову повод к этому вопросу, то Николай Федорович делает предположение, не была ли это книга Charles Stoffels'а «Résurrection». Paris, 1840 [234], из которой в рукописях Н. Ф-ча сохранились следующие выписки, указывающие на замечательные совпадения мыслей французского писателя с учением самого Николая Федоровича, познакомившегося с книгою тогда, когда его собственные воззрения давно уже сложились:

"La nouvelle alliance de Dieu avec l'homme rétablit l'antique alliance de l'homme avec le monde. Le nouvel Adam est rédevenu ce qu'était l'homme primitif,— l'âme vivante de la terre: il a ressaisi sa puissance sur les éléments, il a fait rentrer la nature sous sa providence. (Jean. XIV, 12, 13. Marc. XI, 24. Luc. XVII, 6. Matt. XXI, id. X, 8)".

"Mais quelles plus grandes choses que celles que le Maître a faites sonts donc réservées ses disciples? Quels plus grands miracles sont possibles que de soumettre la Mort?"

"C'est à l'Humanité seule, constituée en Eqlise Universelle, fondue en unité, qu'il est réservé d'accomplir de plus grandes choses qu'à l'Homme-Dieu".

"Après le rétablissement de l'unité de Dieu avec l'homme par l'oeuvre et dans la personne du Christ, doit donc être rétablie immédiatment l'unité de l'homme avec l'homme, d'où resultera enfin l'unité de l'homme avec la Nature,— triple unité dont la réalisation amenera la résurrection générale" [235]. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ МЫСЛЕЙ СЛАВЯНОФИЛОВ ОБ ЕДИНЕНИИ

Соборность славянофильство видит и в мирском строе славянства (община, артель), и в церковном (соборы). Конечно, оно видит в этом строе не завершение, а только предзнаменование великой, хотя и совсем неопределенной будущности. Но славянофильство вовсе не думает, не дает себе даже и труда подумать: во-первых, *для чего, для какого дела* нужно такое соединение сил? Какой *долг* нужно исполнить? Какой *цели* нужно достигнуть? * Во-вторых, не думает оно также и о том, *как, какими способами* можно произвести теснейшее соединение в целом и в частях? В-третьих, славянофильство не задает даже вопроса, *во имя кого и по какому образцу* должно происходить собирание? Одним словом, славянофильство относится к будущему не активно, а пассивно, суесловя о любви и правде и злоупотребляя этими словами, особенно последним.

В посылаемых же статьях ** именно эти три указанных вопроса затрагиваются и подвергаются обсуждению. В статьях заключается во-первых, призыв к делу, а не одно восхваление соборности,— призыв к делу общему, совокупному, делу всех сынов человеческих, как бы единого сына по отношению ко всем отцам, как бы единому отцу. Во-вторых, образцом для соединения ставится Божество Триединое, а именно: в безграничной преданности и безусловной любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу указывается образец для всех сынов и дочерей человеческих по отношению ко всем отцам, образец для отношения всех живущих ко всем умершим, ибо *смерть не должна полагать предела любви первых к последним, так как полнота любви есть причина бессмертия* в Божестве Триедином, так же как недостаток ее есть причина смерти в человечестве, еще не ставшем многоединством оживляющим.

В-третьих, способами соединения или воссоединения служат: во-первых, повсеместное построение при всех церквах школ-храмов, посвященных Пресв. Троице, как образцу единодушия и согласия, что следовало бы исполнить к 500-летнему юбилею открытия святых мощей преподобного Сергия, этого великого чтителя Пресв. Троицы [236]. Во-вторых, необходимо присоединение к школам-храмам, то есть к школам духовным, молитвенным, школ светских, школ-музеев, органов знания и наставников действия, музеев таких, которые занимались бы не одним *хранением останков прошедшего и отживающего, а и наблюдением и направлением текущего* (регуляцией природы) *для восстановления и оживления протекшего.*

Таким образом, во имя Бога Соборного Начала, то есть Триединого, и призываются сыны человеческие к делу. *В Нем же, в этом Боге находят они и образ, и способы осуществления дела; творят не свою, а Его волю, являясь многоединым орудием Его Триединой воли.*

О НЕКОТОРЫХ МЫСЛЯХ КИРЕЕВСКОГО [237]

«Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские» (Киреевский) [238].

Неправда! Для всех необходимы и для всех возможны! Во всяком случае, возможны для тех, кого, надо думать, преимущественно разумеет приведенное

* *Общество* живущих, то есть еще не успевших умереть, но постоянно несущее утраты, общество сынов, вытесняющих отцов, само по себе не может быть целью соединения. Взаимное вытеснение — сама суть нынешнего общества: хороша цель, нечего сказать!

** Эти две, вернее же — три статьи следующие: 1) Собор. 2) Два юбилея и 3) О значении обыденных храмов. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

13—436

изречение — для так называемых «неученых», «необразованных». Новгородские мужики, созидая обыденный храм, в этот день в своем многоединстве на деле осуществляли тайну Триединства Божественного. *Богословская* мысль о Пресвятой Троице становилась в них *богодейством*, делом Божиим. И если бы новгородские мужики не ограничились храмовым делом, а могли бы перейти и к делу объединения уже не местного, а всеобщего, внехрамового, они достигли бы такой высоты мысли, о которой даже и не снится ни западникам, ни славянофилам, хотя вторые спят больше западников.

Если не будем ограничиваться одними словами о Боге и одними рассуждениями о догматах, если догматы будем воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей,— тогда занятия богословием будут и необходимы, и возможны для всех. В том же виде и смысле, в каком обычно понимается и изучается богословие, оно не нужно ни для кого; это не что иное, как употребление имени Божия *всуе*.

«Но для всякого возможно и необходимо согласить с убеждением главное занятие и каждое особое дело» (Киреевский)[239].

И это — неправда! Такое согласование *пока* еще *ни для кого* невозможно, если смотреть на него серьезно. Невозможно потому, что для каждого *отдельного* лица, занимающего *в своей отдельности* столь ничтожное положение в общем теперешнем состоянии нашем, это было бы равносильно претензии быть участником общего всемирно-исторического дела в том смысле, каким оно *должно быть*, но в каковом его *пока*, к несчастью общему, *еще нет*. Пример: если бы учитель местной школы вел постоянные наблюдения над естественными и общественными явлениями и над своею личностью, он был бы, правда, участником во всемирно-историческом деле, но только при том условии, если бы такие же наблюдения были вменены в обязанность учителям всего земного шара и если бы дело это было целесообразно организовано. Если бы школы познавания были присоединены к храмам, тогда эти наблюдательные станции получили бы священное значение; дело каждого в них было бы согласовано с коренным убеждением и вошло бы в состав дела общего спасения. Без планомерной же организации общего дела и при ведении «особых» (личных) дел врозь — какое может быть серьезное согласие дела и занятия частного с коренными убеждениями?

У Киреевского благодаря вольностям дворянства никакого занятия, кроме мысленного, никакого «особого» дела не было, и потому он трудную задачу всю жизнь обратить в одно дело уже очень легко решил!

Занимался он, правда, с оптинскими старцами спасением своей собственной душеньки[240]. Но это дело — внутреннее, исключительно личное и даже предполагающее гибель большинства... Для такого спасения нужно отказаться от всякого дела и проповедывать неделание. Для общего же спасения нужно всякое дело обратить в орудие общего спасения.

Был он почетным смотрителем училища. Но отдался ли он этому делу вполне, как, например, Рачинский?..[241] Впрочем, даже и этого недостаточно! Да и что общего между этим делом и его философскими убеждениями? Где тут единство?..

А между тем единство очень возможно! Но для осуществления его нужно не только отказаться от вольностей дворянства, но даже увеличить, усилить обязательную службу, действуя супралегально (трудясь свыше требуемой нормы). Кроме удлинения служебного дня нужно часть и неслужебного дня обратить в исследование служебного (предмета, объекта дела служебного), в исследование не того только, чем служба есть, но и того, чем она должна быть. Ну-

жно, наконец, привлечь сослуживцев, а еще лучше — всех к этому делу. Каждое дело должно стать одним из средств общего спасения, и всякое дело юридическое, экономическое и общественное должно быть превращено в нравственное, в родственное.

«Своей науки (как и своей философии), своего искусства Россия не создала, а в западных удовлетворения не нашла. Не вынося в них раздвоения веры и знания, внутренней и внешней жизни, мысли и дела, она жаждала единства, предчувствовала его». Эти слова взяты из двух отрывков «О новом самосознании ума» (которое должно согласить веру и разум) и «Об определении веры» [242] — отрывков, которым В. Лясковский придает большее значение, чем целым двум томам сочинений Киреевского [243]. Но почему же, выражая верно отношение русского самосознания к западному, сам Киреевский не в мышлении своем, а в жизни оказался столь равнодушным к тому, что мешало во внутренней и внешней жизни родины осуществлению этого единства? Не знаем, как отнесся он к миру (Парижскому 1856 г.) *, в котором мы признали свою несостоятельность перед Западом; но он оказался равнодушен к внутренним бедствиям. Он не выразил отвращения к вольностям дворянства, ни сочувствия к освобождению крестьянства. По объяснению Лясковского, он был равнодушен к освобождению крестьян потому, что полагал, что «все силы русских людей должны быть прежде всего направлены на разрешение вопросов веры и нравственности» [244]. Но если так, то приходится допустить, что вопрос об отношении господ к крестьянам находится вне нравственности? К сожалению, нравственность понималась так узко и ограниченно и не одними славянофилами... (неразборчиво) были *вне этики*. С этой упрощенной точки зрения Киреевский мог не признавать блага в освобождении крестьян; но тогда он должен был бы признать зло в освобождении дворянства и поставить долг на место пустой свободы, заменить барщину государщиной.

Судя по указанным свойствам согласования дел с убеждениями, можно думать, что и примирение веры и разума было у Киреевского лишь мысленное, что это была вера мертвая, без дела, а разум был лишь теоретический, а не практический. Киреевский, по-видимому, совсем не признавал того разума, который необходим для добывания хлеба насущного, насущного в самом строгом смысле, без добавлений его мануфактурными игрушками. Он не задумывался над задачею, что всю природу надо сделать предметом (объектом) разума, чтобы не умереть с голода по мере увеличения населения на земле. Этот разум, с его точки зрения, входит ли в тот «один ум человека, который создан для стремлений к Единому Богу?» [245] Убежденные в том, что этот, обеспечивающий хлеб насущный, разум, как необходимое условие жизни, должен входить в разум, созданный, чтобы стремиться к Богу Триединому, к Богу отцов не мертвых, а живых, убежденные в этом, мы вправе поставить изложенный вопрос Киреевскому; но ответа от него мы не получим, потому что философия Киреевского была созданием сословия отживающего, которому задумываться над вопросом о хлебе насущном было не нужно. Не одним хлебом жив будет человек, но и не «одним умом», хотя бы и «стремящимся к Единому Богу».

Холод чувствуется и во втором определении, в определении Киреевским веры, не заключающем в себе ничего евангельского, детски-простого и чистого. «Сознание об отношении живой Божественной Личности к *личности* человеческой» [246], вместо сынов и дочерей человеческих *в их совокупности* или братстве и в их отношении к Богу отцов — вот его определение веры. Прибавлять к опре-

---

* Зато мы знаем, как отнесся к миру и к неудачам войны Ю. Самарин: он отнесся как крайний западник-конституционалист.

делению истинной веры, что она живая, нет необходимости, нет надобности; нет надобности также говорить, что эта вера относится ко всем способностям, обнимает всю цельность человека, и притом не минутами только, а всегда, всю, если, конечно, из состава веры не исключать и разума о хлебе насущном, который при знании всеми всего и сделается хлебом бессмертия. Но совпадет ли с *таким* пониманием веры определение ее Киреевским? Ясное дело — нет! Это *одиночное* отношение человеческой личности к также *одиночной* Личности Божественной равнозначуще ли и равномощно ли оно отношению сынов человеческих, взятых в их братской совокупности к Триединому Богу отцов, не мертвых, а живых? Конечно, нет! А между тем только это второе отношение к Богу прямо указывало бы, каковы должны быть должные отношения и людей друг к другу в их уподоблении Божественному Существу. Равным образом только здесь может быть ясна и цель совокупной, общей деятельности, направляемой верою, совмещающею в себе все догматы, не отделяя их от заповедей.

Истинное, новое славянофильство понимает необходимость хлеба насущного, необходимость для сынов человеческих места, где главу приклонить; но Киреевский этого не понимает. Такое славянофильство (новое) не враждебно Западу, также претерпевающему холод и голод, также чувствующему нужду и в хлебе насущном, и в жилище. Киреевский, очевидно, слова «не о хлебе едином жив будет человек» [247] перевел бы: «и без хлеба будет жив человек», так же, как и Толстой думает, что человеку не нужно жилище, ибо только животные имеют дома. Вот ключ к пониманию Киреевского и Толстого, воспитанных на вольностях дворянства.

СЫН, ЧЕЛОВЕК И ИХ СИНТЕЗ — СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Древность: древний человек, сыны.
Христианство: Сын Человеческий.
Возрождение: новый человек; гуманизм.
Новейшее время: сыны человеческие.

До христианства не было Сына Человеческого, как и не было братства, в его истинном, всечеловеческом смысле, а были лишь «сыны Сима, Иафета», «сыны Израиля», «сыны Геллена». Только одним детям не было известно различение людей по отечеству, хотя само отечество и было предметом их любви и знания. Так и до христианства дети были уже христианами, сынами человеческими. В этом смысле христианство всегда существовало. Но и до христианства были уже человек и человечное, понятия, в которых отвергалось сыновство и не признавалось отечество: то были отщепенцы всех отечеств, блудные сыны или то, что теперь называют «интеллигенцией», только античною, грекоримскою.

В неспособности объединить эти два понятия: сыновства и человечества, и заключался основной недостаток древнего мира. Сын и человек, взятые в отдельности, не приводят к высшему благу, к миру. Взятые же в совокупности, они раскрывают смысл и цель жизни, т. е. указывают на объединение и на то, для чего оно нужно. Сыновство естественно ведет к распадению; а «человек» по своей отвлеченности не имеет в себе силы, достаточной для объединения; он не знает цели. Сыны, распадшиеся по отцам, не обращают міра в мир, а «человек» производит мірское, а не мирное, т. е. также не обращает міра в мир.

Только синтез сынов и человека, сын человеческий, обращает мір в мир.

Восток может характеризоваться сынами, Запад — «человеком». Сын же

Человеческий рождается в стране наиболее обособившейся, в земле сынов Авраама, и Он-то и примиряет Восток с Западом. В борьбе Запада с Востоком победа осталась бы не за первым, если бы не явился Сын Человеческий, т. е., если бы не явилось христианство: победы римлян только ускорили экономическое торжество евреев, рассеивая их по всему римскому миру. Но борьба еще не кончилась, и победа останется за сынами Авраама над гуманистами и нынешними христианами, под которыми скрываются те же гуманисты,— останется, если христиане из гуманистов не сделаются сынами человеческими. А стать ими они не могут до тех пор, пока университеты будут на задворках фабрик и казарм, то есть будут служками индустриализма и милитаризма. Но последний впрочем и сам — слуга индустриализма, тогда как индустриализм — раб семитизма. Только Конференция Мира во имя сынов человеческих может освободить милитаризм от индустриализма через всеобщее обязательное образование и обратить милитаризм в сельское, священное дело, в познавание слепой силы природы для обращения ее из смертоносной в живоносную.

Итак, будет ли Конференция [248] христианскою или языческою, т. е. гуманитарною, братством ли сынов человеческих или безцельным объединением на неделание, объединением секулярным или даже только юридическим? К сожалению, и сомнения даже быть не может, что Конференция будет новоязыческою, ибо после христианства (в пору Возрождения) явился опять «человек». Действительно, устранив из понятия сына человеческого сыновство и отечество, рождение и умирание, будем иметь так называемого «человека» или столь дорогое нашему времени «memento vivere». (Устранение сыновства и отечества в *мысли*, на *деле* переходит в восстание сынов на отцов, в хамитизм.) Вот это-то обращение сына человеческого в человека и суживает дело Конференции, то есть ограничивает его лишь превращением милитаризма сурового с разрывными пулями и т. п. жестокостями в милитаризм мягкий, с Женевскою Конвенциею, за невозможностью, к глубокому сожалению многих, заменить милитаризм мануфактурными безделушками, игрушками и тряпками индустриализма. А между тем эта ребяческая замена считается нашим одряхлевшим веком чем-то величавым, так, что невозможность осуществления этого ребячества приводит к пессимизму! Почему так? Не потому ли, что забвение сыновства и отечества, рождения и смерти, обращает сынов и дочерей в вечных женихов и невест, в Ловеласов, в Дон Жуанов, от детства до глубокой старости. Индустриализм есть порождение половой страсти, страсти наряжаться, молодиться, бриться, румяниться; словом, он имеет свое полное выражение во всемирной выставке.

«Человек» — это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: «Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Что же такое этот «*человек*»? Это — отвлеченное понятие; с одной стороны оно значит: не зверь, не скот; а с другой стороны — не ангел, не дух. Последнее, т. е., отрицание в человеке ангела и духа, может доводить до материализма, до отрицания бессмертия и Бога; а первое (т. е., не зверь, не скот) может привести к отрицанию материи, к крайнему спиритуализму, может довести до *а-космизма*, до монизма, до единства, отвергающего всякое множество. Нравственно отрицание животности приводит к аскетизму; отрицание же духовности приводит к эпикуреизму. Таким образом гуманизм есть блуждание умственное и нравственное. Отсутствие точных пределов и открывает обширное поприще блужданиям, что и выражается в возникновении множества философских систем. Критицизм возвращает от этих крайностей, находя в них не действительное, а лишь мысленное, мнимое, к прежней неопределенности, т. е., к новым блужданиям. Начинается это новое, внутреннее блу-

ждание с «Познай самого себя», т. е. «Знай только самого себя». «Не верь отцам (преданию), не доверяй братьям, т. е., свидетельству других, знай лишь себя»! Очевидно, здесь заключается отрицание родства, признание безродности. Нужна страшная привычка, чтобы примириться с безродностью, с юридическими и экономическими отношениями, вместо родственных, примириться с блужданиями, признав в них одних истину, конечно лишь мысленную, мнимую, призрачную, а не действительную.

Для выхода из области блужданий нужно признать себя сынами человеческими вместо человека. В присоединении к «сынам», указывающим на отцов, человеческого заключается не отрицание лишь розни, племенной и народной, а объединение сынов для блага всех отцов. В приложении же к «сынам» человечного, как свойства, отличающего от животного, от зверства, от скотства, от пожирания и половой чувственности, указывается на замену взаимного пожирания объединением и полового влечения воскрешением, чрез регуляцию внутреннюю и внешнюю слепой силы, в нас и вне нас действующей. Для сынов человеческих нет ни материализма, ни спиритуализма, нет вообще отвлеченных философских систем. При птоломеевском мировоззрении земля есть кладбище отцов, а небо — их жилище; при коперниканском мировоззрении, хотя земля и есть кладбище всех поколений отцов, но небо не есть их действительное жилище, хотя оно не есть и представление лишь, а есть проект обращения этих бездушных земель или миров в управляемые разумом всех воскрешенных поколений. В воскрешении сыны человеческие в их совокупности являются, по подобию Творца, воссоздателями, из праха земли и по оптическим образам небесного пространства, тел отцов, оживляемых собственною жизнью сынов, от отцов полученною.

Для сынов есть только одна система: превращение идеального, субъективного в проективное, а реального, объективного — в дело, в исполнение этого проекта. В воскрешении спиритуализм соединяется с материализмом; история, как ряд поколений, проявляется в совокупности всех миров, объединяемых в астрономии; психология, одушевляя бездушную космологию, сама делается проявлением теологии; истина или то, что есть, становясь тем, что должно быть (благом), делается предметом эстетики, т. е. тем, что нравится, что любим. Таким образом для сынов человеческих есть только одна религия, одна философия и одно общее, всеобъемлющее дело.

Только благодаря недуманию можно отвергать воскрешение и признавать братство, ибо последнее, в самом строгом смысле, без первого, т. е. братство без воскрешения, немыслимо, если, конечно, под братством будем разуметь не одно отсутствие неприязненных отношений, а действительное чувство и сознание родства; ибо воскрешение есть обращение бессознательного отцами и матерями рождения в сознательное, светлое сынами и дочерьми воссоздание отцов и матерей.

НИ ЭГОИЗМ, НИ АЛЬТРУИЗМ, А РОДСТВО!

При каких условиях *Я* не будет означать *господства* или отрицания *всех*, кроме себя, а альтруизм — *рабства* или *самоуничтожения*? Или: когда *Я* (= эгоизм) не будет означать *одиночества* («солипсизма») а *другие* (= альтруизм) не будут означать *чуждости, розни* (сепаратизм)? *

* «Отдаться себе» — значит *отлучить* себя ото всех, погибнуть, умереть. Но и отречение от себя (обезличивающее слияние) было бы утратою для всех, разрушением личности, жизни, бессмертия.

Синтез эгоизма (индивидуализма, солипсизма) и альтруизма может быть выражен соединением двух слов: «*мы*» и «*все*». Это будет *полнота родства*: вместо индивидуального, разрозненного бытия личностей — сосуществование; вместо смены поколений — полнота жизни, отрицание и упразднение смерти!

Родство есть *мы*; для него нет *других* в смысле *чужих*: для него *все — те же Я, свои, родные, естественно, органически* родные, *а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся*.

Когда все будут чувствовать и сознавать *себя во всех* и таким образом даже *дальние* станут *близкими*, получится *многоединство*.

Страдание и смерть могут побеждать истинное родство (да и то извне лишь, а не извнутри) только до тех пор, пока это многоединое существо не будет управлять внешнею силою.

Нынешний человеческий род не имеет такого многоединства именно потому, что внешняя сила не только не подчинена ему, но наоборот она владеет им, возбуждая в нем борьбу, а чрез нее — рознь, рабство и господство. При таком (нынешнем) положении многоединство или родство остается лишь проектом.

Полнота родства существует лишь в Триединстве Божественном, а не в многоединстве человеческом.

Церковь есть также многоединство, но в предначертании будущего, а не в действительности настоящего.

ЖИТЬ НЕ ДЛЯ СЕБЯ, НИ ДЛЯ ДРУГИХ — ОТРИЦАНИЕ И АЛЬТРУИЗМА, И ЭГОИЗМА

Этот вопрос полное свое разрешение получает в участии всех (сынов, разумных существ живущих) в деле Божием (в полном исполнении воли Бога отцов), в деле общем для всех, родном, близком для каждого, как сына, имевшего родителей, и для самого себя — в участии всех в самом великом благе: не пожертвования своей жизни для спасения других, а спасения всех, т. е. и себя самого, во всеобщем воскрешении. В этом деле разрешаются все вопросы.

Для пояснения возьмем некоторые вопросы и между прочим те, которые Лесков считает неразрешимыми: вопросы об общине, еврейский (и магометанский) и об обязательном образовании.

«Что вы будете делать, если отец не пошлет сына в школу, а ему он нужен будет по хозяйству?..» «Будем штрафовать отца»,— отвечает школа. Школа же-храм должна будет заменить штраф эпитимиею.

«Дай крестьянину свободу распоряжаться своею землею, как он хочет, он ее пропьет»,— говорят «живущие не по средствам».

«В общинах ли будет жить русский мужик «на кошачьем наделе», подворно ли он будет владеть таким куском земли, что курицу некуда выгнать,— в обоих случаях ему придется погибнуть» [249]. Но если, по выражению крестьян, не земля нас кормит, а небо, то регуляция метеорического процесса лишает всякого значения вопрос о величине надела, ибо вообще вопрос о регуляции, внешней и внутренней, делает ненужным даже и тот «трехаршинный надел», на который хочет посадить мужика Толстой.

Очень верно Лесков выразил вопрос о евреях, сказав, что лучше жить побратски со всеми национальностями, но при этом заметил: «Боюсь евреев и избегаю их». Но вопрос о евреях есть вообще вопрос о деньгах, о наживе. Замена вопроса о богатстве вопросом о жизни есть отрицание еврейства и примирение

с евреями. Точно так же вопрос об исламе есть вопрос об оружии, разрешаемый обращением орудий войны в орудия спасения.

Почему воинская повинность признается обязательною, почти не вызывая споров, тогда как обязательность образования вызывает постоянные споры? И Лесков сознается, что он отстоял русский народ от школьной повинности, хотя и сам не знает, хорошо ли он это сделал. Но и обязательное образование не будет возбуждать споров, если оно будет вопросом о смерти и жизни.

НЕПОРОЧНОСТЬ ФИЗИЧЕСКАЯ И НРАВСТВЕННАЯ — НЕПРЕМЕННОЕ УСЛОВИЕ БЕССМЕРТИЯ

Прежде, чем говорить о воскрешении, нужно твердо установить, что воскрешение невозможно при существовании пороков, невежества и всяких бедствий, как следствий зависимости человека от слепых сил природы; точно так же как и смерть невозможна при непорочности и знании, правящем силами природы.

Не только всеобщее возвращение жизни, всеобщее воскрешение, но даже и смерть доселе не сделались предметом знания и основательного суждения, которые расследовали бы в точности и полноте, какими причинами и условиями вызвано это явление. Смерть представляется для большинства *безусловным, неизбежным* явлением; но насколько неосновательно такое заключение, видно из того, что о противоположности смерти, о бессмертии и даже о воскрешении считают позволительным говорить, да и говорят, как о чем-то возможном при одновременном существовании всевозможных пороков у людей и при наличности всевозможных бедствий и зол, из неразумия природы исходящих. Но если такое сосуществование одного с другим немыслимо, так как одно исключает другое, то можно ли говорить и о возможности смерти при беспорочности нравственной и физической, при той доброкачественности природы в человеке и вне его, каковая предполагается возможною при полноте знания и совершенстве регуляции им природы.

Верхом же бессмыслицы является представление о возможности бессмертия для некоторых, отдельных личностей при смертности, общей всему человечеству,— нелепость такая же, как вера в возможность счастия некоторых, в возможность личного счастия при общем несчастии, при общей зависимости от стольких бедствий и зол.

О СМЕРТНОСТИ

В вопросе о действительной жизни вопросы о предках, т. е. об уже умерших, так же как и вопросы об *еще* не умерших соединяются в один *вопрос о смертности.*

Сознавать свою смертность значит сознавать каждому общую причину своих частных, личных бедствий; а только тот и может быть назван разумным существом и сыном человеческим, кто знает действительную, общую со всеми другими сынами человеческими причину страданий, и кто обращение слепой, смертоносной силы в живоносную делает целью всей своей жизни и также — со всеми другими.

Делать такими разумными существами может только образование; а такое образование имеет за собою несомненное право быть всеобязательным,

ибо только благодаря такому образованию человечество и сделается родом, имеющим общую задачу для всех поколений; образование это не роскошь, а необходимость. Как ни глубоки причины смертности, смертность не изначальна; она не представляет безусловной необходимости. Слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом.

Христианство верит в торжество над смертью; но вера эта мертва, а потому смерть и существует; вера же будет мертва, пока она останется выделенною от всех других сил человека, т. е. пока все силы всех людей не объединятся в общей цели воскрешения. Не воскрешение невозможно; невозможно неупразднение смерти: невозможно отделение бедствий, как причины, от смерти; а такую невозможную задачу и ставили себе все реформаторы до социалистов включительно. Те, которые хотели *смертного* сделать *счастливым*, смешивая счастье с богатством, именно не знали действительной общей причины человеческих бедствий. Думать о личном счастьи, о счастьи в отдельности — это значит думать о совершенстве неисполнимом, предаваться праздной мечте. Не думою о личном, ограниченном счастии началось человечество даже тогда, когда оно все заключалось еще в одном человеке. Вертикальное положение было выработано для всесторонней охраны потомства и предков. Создание человека или явление его не было случайным, а было необходимостью для земли, для целого мира, как необходим разум для природы, если только этот разум не поглощен промышленностью, если он, сознавая в естествознании, что природа сама по себе идет к разрушению или к абсолютному покою, т. е. к смерти, в этом сознании находит свою задачу. Сторожевое положение не было только наблюдательным или созерцательным. В этом положении человек выработал себе органы самодеятельности и, не лишая себя органов опоры и перемещения, стал действующим, рабочим существом. Небольшое изменение в органе, который служит у животных для хватания, имело величайшие нравственные последствия. Человек при этих органах мог не довольствоваться готовым, данным, тем, что есть, а возымел мысль о *том, что должно быть*, чем должен быть и мир и он сам. Вместе с органами действия и перемещения явилось сознание *цели*.

О ВЕЛИКОМ БУДУЩЕМ СЕМЬИ И НИЧТОЖНОМ БУДУЩЕМ НЫНЕШНЕГО «ОБЩЕСТВЕННОГО» ДЕЛА

«Fin de siècle» [250], к сожалению, не окончился с последним днем XIX века! Что падение продолжается, это легко заметить, но что из вновь появляющегося станет средством спасения — это отгадать очень трудно.

Семья падает, распадается; сынам и дочерям жизнь семейная кажется слишком узкою; они и оне жаждут жизни общественной, полагая, что требования гражданина выше долга, который обязаны исполнить сыны и дочери; они и оне полагают, что нужно забыть отцов и матерей, пожертвовать ими ради науки, искусства или общественных интересов. Им кажется, что «человек» и особенно «сверхчеловек» находится за пределами семьи и что как этика, так и религия требуют отречения от родства.

Возможно ли большее заблуждение! Долг сынов и дочерей не только не узок — он не имеет пределов и границ; вся вселенная служит ему поприщем.

Братство сынов это — не отрицание лишь всякой вражды; это — участие во всеобщем и для каждого родном деле, всех сближающем и связывающем взаимным познаванием.

Бездушное гражданство держится на взаимной скрытности; внешняя вражда, война открытая стала в нем болезнью внутреннею, скрытою, но уже не налетною, а хроническою и тем вернее убивающею.

В «общественном», не исключающем партийной злобы, нет общего, тогда как в братстве общее-то и есть.

Только одушевляемые любовью, естественною, родственною любовью сынов и дочерей, наука и искусство могут стать животворными, обращая орудия истребления в орудия возвращения жизни, а не созидая предметов соблазна, украшающих дочерей и отвлекающих сынов от исполнения долга к отцам. Неодушевляемые родственною любовью, наука и искусство становятся отвлеченными, бездушными или же служат зверским и скотским инстинктам.

Для семьи, забывающей отцов ради детей, участие жены и детей во внесемейном деле, в науке, искусстве, промышленности может только губить, а не улучшать семейную жизнь. В рабочих семьях женская и детская работа не улучшает даже и материального быта, потому что понижает заработок; а вместе с тем она губит и разрушает семью нравственно.

КОНЕЦ СИРОТСТВА; БЕЗГРАНИЧНОЕ РОДСТВО

День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры; когда, собирая и оживляя прах тех, которые нам дали или — вернее — отдали свою жизнь, мы уже не будем этот прах обращать в пищу себе и потомкам, к чему вынуждались разобщением миров и необходимостью жить средствами, скопленными нашею небольшою планетою. Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссозидать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину взыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд. Иллюзия поэтов, олицетворявшая или отцетворявшая миры, станет истиною. Но персонификация или — точнее — патрофикация будет дана уже не мыслью, не воображением, а делом. Преждевременная же патрофикация, в народной и ненародной поэзии живущая, ясно глаголет, что день желанный есть чаяние веков и народов, спокон века ожидаемый. Сей день, *его же Господь чрез нас сотворит*, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отшедшим. Земля станет первою звездою на небе, движимою не слепою силою падения, а разумом, восстановляющим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений *. *Все будет родное, а не чужое*; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако будет

* Всеобщее свидание. Это-то и есть великая будущность, которая ожидает прошедшее, если настоящее поймет свое назначение, дело, цель.

и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страданий, в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении, как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня востания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда.*

День желанный, день от века чаемый *будет Божьим велением и человеческим исполнением.*

К УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ИЛИ НОВОФАРИСЕЙСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ

Фарисей в евангельской притче, указав в своей краткой, но многосодержательной молитве [251] на то, что он делает и чего не делает, исчислил однако не все свои добродетели. Если собрать все, что сказано в Евангелии о фарисеях, то получилась бы очень длинная молитва. Так, не упомянутая в молитве этого фарисея, но весьма чтимая вообще фарисеями добродетель хранения субботы, то есть добродетель «не делания», перешла к новофарисеям и принята ими так радушно, что применение ее расширилось далеко за пределы ветхозаветные: старофарисеи ревновали об одной субботе в неделю; новые любители «8-часового дня» желают 16-часовой субботы ежедневно. Главный же представитель новофарисейства [252] желал распространить ее на все дни недели и на все часы дня.

Другой представитель новофарисейства праздничные дни сделал «днями гордости». Третий строгий ревнитель прав труда запрещает всякую (бескорыстную) уступку труда и его результатов [253]. Приобретенное трудом должно, по его мнению, быть исключительною принадлежностью трудящегося, то есть собственностью, исключающею всякое, хотя бы частичное, хотя бы временное, неоплаченное отчуждение, потому что (говорит он) оно делало бы трудящегося рабом тех, в чью пользу происходило бы отчуждение.

Это грустно, но, пожалуй, верно, пока сами люди чужды друг другу, пока человек человеку — не человек, а зверь. Только восстановление родства уничтожит и эгоизм с его собственностью, и альтруизм с его пожертвованием.

Но самый важный порок ученых новофарисеев состоит в том, что они утратили всякое понятие о необходимости участия всех разумных существ в деле знания; забыли, что наука — средство, а не цель, что ученые — не господа, а слуги, слуги не народа, а всенародного, всеобщеобязательного дела. Им, гордящимся своим высоким саном «ученого», менее чем кому-либо позволительно вырождаться в рабов капитализма и состязаться с ними в наживе и барышничестве.

ЧТО ТАКОЕ «ИНТЕЛЛИГЕНТЫ», Т.Е. ХОДЯЩИЕ НОВЫМ ИЛИ НЫНЕШНИМ ПУТЕМ?

Это те, у которых поворачивается язык сказать: «На что нужно возвращение жизни тем, которых мы вытесняем, или коих мы, живущие, пережили?» Это те, которые по своему полному бездушию тот же вопрос предлагают и о своих отцах; это те, которые, признавая себя по преимуществу разумными существами, не стыдятся быть однако рабами слепой силы, силы умерщвляющей.

К сожалению, еще не явился художник, который сумел бы изобразить интеллигента во всей его наготе, так, чтобы сами интеллигенты почувствовали отвращение к себе. Отношением к делу воскрешения дают себе определение ин-

теллигенты, свидетельствуя о себе, как о безусловно мертвых нравственно. Но не из одного нравственного ничтожества происходит вопрос: «На что воскрешение нужно?» Этот вопрос указывает и на умственное, а также и на эстетическое ничтожество; ибо воскрешение есть полнота жизни умственной, нравственной и художественной, тогда как отрицание воскрешения обращает науку в служанку купцов и фабрикантов, искусство обрекает на изображение мертвых подобий, а нравственность — на безусловный эгоизм. Пушкин, который так глубоко чувствовал вытеснение, мог ли бы спросить — «на что нужно воскрешение?» Мог ли бы он назвать и назвал ли бы жизнь «даром напрасным и случайным», если бы вопрос об объединении для действительного воскрешения был бы уже поставлен?..

МЕФИСТОФЕЛЬ, КАК ВЫРАЗИТЕЛЬ «СВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ»

Если не было ошибкою со стороны народа в обмирщении, в секуляризации видеть отречение от Бога, то нет ошибки и из светского человека сделать Мефистофеля. То, в чем светские люди видели только освобождение от суеверий, в том для народа было уже отречение от веры. Вся философия XVIII века была лишь освобождением от «суеверий», и Франция в этом смысле была освободительницею Германии; а потому, если Фауст — немец, то Мефистофель — француз, хотя и родившийся в Англии (как известно, научившей Францию «свободомыслию»). Был он, впрочем, уже и в античном мире, но звался там «демоном» в хорошем смысле этого слова. Конечно, недостаточно сказать, что Мефистофель — светский человек; этот светский человек — «mondain» из «высших» сфер, придворный, да еще французского двора, служившего образцом для всех других. В этой именно сфере секуляризация достигает высшей степени развития; ни ада, ни дьявола она не боится, то есть не боится потустороннего, так же как и посюстороннего — совести. Вот почему здесь и возможно появление Мефистофеля. Если представить себе, что в этой области поводы к борьбе достигают высшей степени напряженности, тогда как нравственность низводится до уровня суеверия, то легко понять, до какого бездушия и бессердечия могут достигать люди при условиях, столь благоприятных для развития этих отрицательных качеств. Если человека, созданного этою средою, возвести в ее философа, его философия (при последовательности и искренности с его стороны) будет отрицанием добра, признанием зла. Да и может ли быть иначе в той области человеческих отношений, где притворство, скрытность, хитрость и двоедушие составляют элементарные и в то же время необходимые условия борьбы за существование?

БУЛЬВАРНАЯ АПОЛОГИЯ СМЕРТИ

Статья Jean Finot «Pour les amoureux de la vie» (Religion de la Mort), составляющая часть подготовляемого к изданию труда «Philosophie de la longévité» [254], заключает в себе изумительное, не замечаемое автором противоречие. Фино не скрывает, что желая убедить читателей, будто смерть — не зло, он имеет целью избавить их от страха смерти, сокращающего продолжительность жизни: если бы, говорит автор, люди печалью о предстоящей кончине и боязнью перед смертью не сокрушали своих сил, они могли бы жить, пожалуй, лет двести.

Спрашивается: если смерть — не зло, то для чего же избавлять от нее? Не лицемерие ли это или не пустословие ли? * Доказывая, что смерть — не зло, автор доказывает только, что жизнь — благо. Если допустить, что смерть — не зло, а жизнь — благо, то это благо должно быть больше нуля и меньше бесконечности, что, разумеется, слишком уж неопределенно; однако надо помнить, что мы пока знаем жизнь таковою, какова она до сих пор была и есть, а не такою, какою она должна быть.

Допустим (как это ни трудно признать), что смерть — не зло. Но как отделить ее от всего, что причняет боль и утрату, что сокращает силы, способности, убивает жизнь? Не признающий смерти злом ничего не должен признавать за зло, кроме разве жизни. Так, вполне последовательно с этой точки зрения, и полагает буддизм. Но автор-парижанин далек от такого пессимистического взгляда на бытие; он и взялся за перо-то ради борьбы с досадным кошмарным призраком, нарушающим «la joie de vivre»[257]. Надо его как-нибудь развеять! Но делается это не очень удачно: автор, хотя и упрекает всех в том, что они мало думают об истинном значении смерти, сам сознается в непостижимости этого явления, которое он называет почему-то беспричинным. В качестве же редактора Revue des Revues он помещает свои, якобы ободряющие думы в качестве «article de circonstance»[258], очень некстати, перед ноябрьским поминовением умерших. К чему вся эта ложь? Как и кого можно обманно утешить ею?..

Для «утешения» автор прибегает к износившемуся соображению материализма. Для бесчувственной природы, как и для бездушной философии нет разницы между молекулой, клеточкой и человеком; изменение в первых двух для автора совершенно тождественно со смертью последнего. Как это старо, просто и... неубедительно-произвольно!

Мало того! Наше нравственное и интеллектуальное Я есть (по Фино) также обширное кладбище, где покоятся преемственные наслоения наших совестей («nos consciences consécutives»)[259]. Чт́о же из этого? Прошлое, бывшее, жившее несомненно должно лечь и легло в наши нравственные и умственные начала; но ужели только мертвым или навсегда мертвым наследием? Или, вернее, это — «прах, имеющий востати»? Все это мертво потому, что человек лишь пассивно воспринимал свершавшееся в нем и вне его; но все это будет мертво только до тех пор, пока люди будут лишь сознающими и чувствующими, а не делающими.

Вместо мужественного призыва к борьбе со смертью ребячески советуют не смотреть на нее, уклоняются от добросовестного анализа ее причин и следствий. Фино ничего не говорит, например, о смерти, взаимно наносимой друг другу: неужели и она в «нравственных» существах тоже — не зло?.. А смерть, порождаемая злобою, ужели все-таки не зло?.. С одной стороны, приписывая природе и разум и чувство, наивно спрашивают, неужели природа могла бы внушить человеку любовь к жизни, если бы смерть была зло, доводят притворство до безумия, приглашая радоваться и «почти полюбить смерть»[260] при мысли о появлении из нее новой жизни в лице трупных червей[261], а с другой

* В таком же, как Фино, противоречии с самим собою Толстой, восстающий против войны, смертных казней, ссылающийся при этом на заповедь «не убий!» и в то же время утверждающий, что «смерть хорошая вещь»[255].— По этому поводу в бумагах Н. Ф. Федорова нашлась такая заметка: «Просмотрев номер газеты, насчитал пять смертоубийств и подумал, согласно с Брюсовым[256], повторяющим слова Толстого, неизменно верного своей заповеди «не думания» и уверяющего, что «смерть хорошая вещь»,— сколько прекрасного совершилось в одной Москве! а в целом мире ежеминутно, быть может ежесекундно, совершаются подобные же прекрасные вещи; еще же лучше было бы, если бы почаще были войны да эпидемии. Как же можно говорить, что жизнь дурна, когда в ней так много хорошего?! А так называемая цель истребления, взаимного пожирания — какие прелести!»

стороны, после речей о нравственном сознании, о душе, как хранительнице «преемственных наслоений совестей»,— молчат о том, не зло ли утрата близких, родных, любимых, не обмолвятся ни единым словом о том, как примирить любовь со смертью?!.

Можно еще сколько-нибудь понять защиту смерти в устах пессимиста: там как-никак это — последняя «надежда ненадеянного» *. Но апология смерти из-под пера парижской бульварной жизнерадостности! апология смерти, написанная в видах бессмертного пользования теми благами жизни, которые в качестве «la joie de vivre» и триумфов прогресса парижская выставка показывает всему миру!.. Статья J. Finot еще раз с несомненностью доказала, что сословие ученых писак не имеет права на существование, в особенности при их претензии быть руководителями и наставниками тех, на кого они бесстыже смотрят даже не как на «меньшую братию», а как на «публику», как на читающее стадо.

ОДНО ИЗ ПРОТИВОРЕЧИЙ «СЫНОВ ВЕКА СЕГО»

Наше время зараз — век ренегатства и век ретроспективности. В нравственности, в частном и семейном быту, как и в политике и в быту гражданском, словом,— в жизни мы отрекаемся от Прошлого, раболепствуя перед Настоящим; а в разладе и борьбе детей с отцами мы — за детей (большинство по крайней мере), мы против отцов; мы сознательные, убежденные и похваляющиеся этим разрывом ренегаты. И в то же время мы строим, как фарисеи, нарядные гробницы отцам: усерднее, чем когда-либо, пишем биографии, истории и критики (вернее, впрочем — только критики под видом историй и биографий!); с усердием, подчас, изумительным, копаемся в мелочных расследованиях минувшего, того, во что не верим, чего не ценим и не любим!..

Предшествовавшие поколения созерцали Бога и природу лицом к лицу; мы же хотим видеть их только очами предшественников. Почему бы и нам не ставить себя в непосредственное отношение ко вселенной и ее Творцу? Почему поэзии и философии внутреннего, проникновенного личного зрения, а не одному преданию, для нас омертвевшему, не иметь живой религии, доставшейся человечеству путем непосредственного Откровения, а не путем только воспоминания, путем только истории? Почему это для нас невозможно? — Потому что мы любим только себя и потому что мы лгуны! Откровения Бога отцов нам, превозносящимся над отцами, недостаточно; а в разрыве с отцами не познать и Бога отцов, истинного Бога!.. Воскрешать отцов не желаем, гробницы их украшаем, смерти их радуемся, а потом воссылаем им хулы под видом биографий...

ЖИВОЕ И МЕРТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ ИСТОРИИ

Секуляризация (обмирщение) (а вместе с тем и профанация) истории состоит в превращении фактической действительности прошедшего, не перестающей жить в нас и влиять на нас, в одно отвлеченное представление о прошлом, выражающееся только в памяти о нем или в любезности, которая считается тем более научною, чем она объективнее, бесстрастнее, бесчувственнее, словом,— чем она мертвеннее. Правда, та история, которая исходит из-под перьев партийных и политических деятелей, проникнута сильным чувством; но она не

* “Il mio dolore era speranza ancor!” Leopardi [262].

заслуживает названия истории, ибо хотя она не бесчувственна, но зато она пристрастна, она грешит против правды.

Определение истории как только мысленного воспроизведения прошедшего доказывает, что у дающих такое определение есть только мысль да воображение, а чувство и воля здесь ни при чем. Не допускающие *действительного, живого* воспроизведения прошедшего доказывают этим, что они сами *мертвы.* Воистину, это мертвые сыны мертвых отцов; в окоченевших «интеллигентских» душах, утративших любовь к прошлому и связь с ним,— только трупы отцов, а не живые их образы; оттого эти образы не затрагивают ни чувства, ни совести; они — только объект ученой любознательности или отрицательной критики, мертвящей и отцов, и Бога отцов, превращая и Его в Бога мертвых, а не живых.

Вот почему и Христос, воскресший в душах галилейских рыбаков, не воскрес, а умер в умах немецких и иных профессоров и «интеллигенции» вообще. Но если Христос не воскрес, то и отцы не воскресают в душах их, а живут только в мыслях и представлениях. Отрицательно относящиеся к отцам земным и к Отцу Небесному «интеллигенты» не чувствуют ни вне себя, ни в себе силы, способной оживить отцов. Мудрецы нашего века уверяют, что будущие, лучшие нас поколения, в силу закона прогресса, даже думать о прошедшем не будут: истории не будет ни в виде науки, ни в формах искусства! Исчезнет ли она как долг нравственный — они не говорят потому, что вообще никакого долга к отцам не признают и вины перед ними за собою не знают. Образы отцов для этих невинных существ не могут являться в виде упреков совести.

Из того же источника, из которого происходит отрицание воскрешения, рождается и буддизм: он исходит из отрицания блага жизни в смысле христианском. С отрицанием же жизни, отрицаются пра́ва и долг чувства, упраздняется сама душа и остается одна пустота нирваны.

Не ясно ли, что, при отрицании жизни отцов и воскрешения их, наша собственная жизнь становится вопросом, делается бессмысленной и невыносимой; наступает уже не разочарование в ней, а отрицание ее, пессимизм. Неудовлетворенность Настоящим и безнадежность, безотрадность Будущего — вот роковое следствие отречения от родного Прошедшего, от истории жизни и смерти отцов наших. Это и есть Страшный Суд Истории над тем, кто, поглощенный мигом Настоящего, не видит двух окружающих его бесконечностей: Минувшего и Грядущего, и ставит себя выше тех, кому мы обязаны жизнью.

ОТНОШЕНИЕ ТОРГОВО-ПРОМЫШЛЕННОЙ «ЦИВИЛИЗАЦИИ» К ПАМЯТНИКАМ ПРОШЛОГО

Вопрос о сохранении памятников зависит от уяснения вопроса о причинах разрушения их. Равнодушие одних, хищничество других еще не разъясняет самой сущности этого вопроса. Цивилизация, *как культура промышленно-торговая,* решительно не терпит памятников: Бокля возмущает, а Кобдена [263] даже в ярость приводит существование таких памятников, как пирамиды. Промышленная цивилизация, если она верна себе и последовательна, может ценить прошедшее лишь в смысле утилизации и эксплуатации его настоящим. Она готова не только не воздвигать памятников умершим, а даже утилизировать самих умерших для прихотей или выгод живущих. Какой-то американский профессор завещал обратить свой труп в светильный газ, дабы послужить современникам двухчасовым горением за его счет,— дешевое самопожертвование, но в духе

лицемерия эгоистического века, уже додумавшегося утилизировать содержимое могил в качестве «удобрительного компоста» для полей и огородов!

Для последовательной промышленной цивилизации логически нет места для памятников. Это так, не с одной практической точки зрения, а и с принципиальной. Немецкий позитивист, в лице фрейбургского профессора А. Риля[264], ограничивает содержание знания «переменами». Новейшая наука, говорит он, «сделала из требования обосновать всякую перемену верховное правило исследования и дала ему в приложении к внешнему миру точный смысл принципом количественного соответствия между причиною и следствием». Где же здесь, в этой науке, знающей только перемены, упраздняющей *остающееся, пребывающее*,— где в ней, с принципиальной точки зрения, место для археологии, восстановляющей прошлое по остаткам от этих перемен? Да и в практике, соответствующей этой теории, не будет места памятникам. Варвары, скифы разрушали памятники чужие, берегли свои; варвары промышленной культуры не знают даже и этого различия.

Если же, несмотря на принципиальную и практическую враждебность или равнодушие к прошлому, эта «цивилизация» все-таки создала палеонтологию и столь многое сделала в области археологии, если она настойчиво отыскивает памятники прошлого и бережно хранит и исследует их, то это́ она делает в противоречие со своими утилитарно-промышленными основами; глубина же этого противоречия доказывает, что даже новоязыческий гуманизм и животноподобный натурализм не в силах совсем истребить в роде человеческом сына человеческого.

О НАЧАЛЕ И КОНЦЕ ИСТОРИИ

(Конец истории как начало совершеннолетия рода человеческого)

Давно известны «Отец Истории» и даже праотец Истории — народ, но только недавно появились провозвестники конца Истории. Мысли Соловьева-отца об этом мы знаем от его сына, который условные пророчества о кончине мира признал за безусловные[265], в чем сошелся с Ницше.

Если смотреть на историю как на воспитание рода человеческого, она, разумеется, должна окончиться; но этот конец есть лишь выход из школы или переход от знания к делу, от несовершеннолетия к совершеннолетию. Только с этой поры и начнется история единого дела сознательного или, выражаясь опеределеннее, превращение бессознательного процесса рождения (отдача родителями жизни детям) в сознательное дело воскрешения, возвращения жизни сынами отцам.

Те, которые, как Толстой, признают концом истории всеобщее братство, должны бы признать воскрешение, если бы только они отдавали себе отчет в том, что́ они говорят. Если же, толкуя о благоговении к достоинству человеческому и о благоговении к жизни животных[266], Толстой понимает, что́ он говорит, то концом истории будет замена на земле рода человеческого животными: ведь уступить свое место им обязывает человека благоговение к своему достоинству! Необходимость этого вывода, вполне логичного из данных посылок, никто, кажется, не заметил, потому вероятно, что в наши дни скотолюбивых много, но читать умеющих — очень немного.

Для умеющих же читать должно бы быть ясным, что Евангелие (и не Иоанново только!) не признает *безусловной* кончины мира, а указывает только, что если люди после всех бедствий не примут Евангелия, то есть не объединятся и не исполнят своего долга к умершим, тогда последует воскресение вопре-

ки их воле. Сподобившиеся достигнуть «того века» (века совершеннолетия, объединения) и воскресения из мертвых не женятся, ни замуж не выходят, то есть в брак не вступают и не рождают, а умереть уже не могут, ибо они равны ангелам и суть сыны Божии, сынами воскрешенные. Переход от рождения к воскрешению обращает сынов человеческих в сынов Божиих. Сыны и дочери человеческие, от отцов жизнь получившие, в брак телесный не вступают и умереть уже не могут, ибо рождение детей заменяется воскрешением родителей, что и равняет сынов ангелам. Воскрешающие и воскрешенные делаются сынами воскрешения и становятся сынами Божиими.

Если вдуматься в это великое и необозримое будущее, возможно ли толковать о конце истории? Не ясно ли, что рассуждения о нем основаны на глубоком недоразумении: то, что есть только выход человеческого рода из школы, то принимается за конец истории! вступление в настоящую жизнь и начало общего дела принимаются за конец жизни!

Отсюда не следует, что предсказания о кончине мира лишены смысла и вероятности: они сохраняют свою силу, но в смысле *пророчества условного*, как объяснено выше. Признаки кончины мира, *так понимаемой* (то есть вполне возможной при нераскаянности, при необращении на правый путь), признаки кончины мира, предсказанные Евангелием, уже и сейчас являются в полной силе. Восстание сынов на отцов в студенческих волнениях, в забастовках, в непомерно возрастающих требованиях обращаются не в хроническую болезнь, а в глубокий органический порок. Превосходство младшего поколения над старшим, особенно в нравственном отношении, возводится в закон. Прогресс определяется как превосходство младших над старшими и живущих над умершими, ученика над учителем, студента над профессором. Войны, милитаризм находят себе оправдание в законе борьбы, как условии прогресса. Сострадание и любовь обращаются в порок. Для века индустриализма апокалипсическая блудница стала его полным выражением и его богинею. Но индустриализм, производящий прихоти, забавы, игрушки, и милитаризм, ведущий из-за них войны,— что они оба такое, как не ребячество?..

ГДЕ НАЧАЛО ИСТОРИИ?

Вопрос о праотчине есть начало истории, задача которой — объединение под «Стоящим в отцов и в праотца место» для возвращения им жизни.

«Отец истории» начинает свой рассказ с борьбы Европы с Азией[267]; он, следовательно, отец истории *военной*. Но сам он — сын отца истории *священной* — народа, народа, который еще помнит об общей праотчине враждующих частей света. Вопрос о праотчине, а не борьба и есть истинное начало истории, а международное исследование этого вопроса было бы уже началом искупления греха розни и борьбы, хотя подчинение, прекращающее борьбу, не есть еще истинное благо, а может быть только путем к нему *.

Но и в вопросе о праотчине проявилась вражда Европы с Азиею: Европа, прикрываясь ученым беспристрастием, хочет быть прародиной вопреки народному и священному преданию, которое считает праотчиною Азию.

Но если история борьбы не может быть началом, то она не может быть и концом. Уже при самом начале борьбы, описываемой светским историком,

* Археологический съезд в Риге, на котором поставлены два вопроса[268]: о прародине и о международном исследовании, и мог бы положить истинное начало истории и начать международное исследование вопроса, который и может, и должен быть международным, ибо, открывши могилу общего праотца, он обратит и народность в братство.

14—436

становится исторически известною Византия, Новый Илион, будущий Константинополь и второй Рим, предтеча Третьего Рима, Москвы [269]. Москва же, не допуская возможности четвертого Рима, то есть отказываясь иметь сына * и исключительно посвящая себя долгу сыновнему, тем самым принимает на себя обет восстановить Отца (Царьград), Второй Рим, и примирить его с Первым. В союзе со Вторым Римом, отказываясь от господства и власти, составлявших существенную черту римского собирания или умиротворения, и руководствуясь знанием, вдохновленным сыновнею любовью, Москва найдет, наконец, праотчину и объединит всех в общем, братском деле.

Праотец истории западной, народ западных стран, начинает свои былины с возвращения к прародине, к горе пропятия Прометея, к ближнему и дальнему (индийскому) Кавказу [270]. При этом возвращении становится мифически известною и будущая всемирная столица, господствующая над проливами.

Упрек, который делает Плутарх «отцу истории» в недостатке патриотизма, еще в большей степени может относиться к «отцу поэзии» Гомеру, который не борьбу воспевает Запада с Востоком, а жертв оплакивает этой борьбы. К Гомеру и Геродоту должно присоединить и Нестора, который не только признает единство славян восточных, западных и южных, но и признает нашу связь с аглянами и другими немецкими народами, с Римом, не говоря уже о Царьграде, а также и с Востоком, за Хвалынским морем лежащим.

ЧТО ТАКОЕ РУССКО-ВСЕМИРНАЯ И ВСЕМИРНО-РУССКАЯ ИСТОРИЯ?

Какое различие между русско-всемирной историей и всемирно-русскою? Первая есть лишь путь, коим достигается вторая. *Русско-всемирная история* указывает на жертвы, которые приносила Россия для объединения мира. Защищая Запад от кочевого Востока, Россия должна была сама защищаться от Запада, который, пользуясь нашествиями Востока, даже возбуждал его нападения на нас, надеясь чрез это поработить свою защитницу. *Всемирно-русская история* есть такое объединение, в коем нет ни подчинения, ни господства. К такому-то союзу народов и призывает Циркуляр 12 августа 1898 г.

Программа русско-всемирной и всемирно-русской истории не отделяет истории светской от священной и народной от всенародной. История утратит свое воспитательное значение, если мы отделим народную историю от всемирной, если историю как факт мы отделим от истории как проект и если историю светскую лишим значения священного и в ней оставим без разрешения вопрос об отношении существ разумных к неразумной силе природы.

Нельзя при рассмотрении и изучении судеб рода человеческого ограничиваться *только бывшим*; необходимо уразуметь и *долженствующее быть*; нельзя отделять историю как факт от истории как проект. Позволяя себе такое отделение, мы внушаем преклонение пред успехом, благоговение пред удачею, пред совершившимся, как бы безнравственно оно ни было; мы раболепствуем перед голым фактом независимо от того, каков он. Но обоготворение *только факта* есть кощунство перед достоинством человека и профанация истории.

Лишая время и место, дни и годы, местности и страны, лица и события священного значения, мы лишаем их нравственной и эстетической силы и влия-

* С.-Петербург нельзя признать сыном Москвы: это не рожденный, а искусственно созданный сын Запада; если же это сын Москвы, то, конечно, незаконный.

ния. Это — самоубийство исторического сознания! Кто дал нам на него право по отношению к Прошлому?

Конечно, для нашего «секуляризовавшегося» века, для нашего огражданствовавшегося «просвещения» («цивилизации») все дни уже равны; все стали буднями, все сгладилось и побледнело в бесцветной заурядности: нет мрачных дней утрат и печали, нет более драмы поста и покаяния; нет светлых дней упования и ликующей радости; ни страстны́х дней скорби общей, ни дней общего чистого восторга, пасхальных, воскресных!.. Но разве нам все это не нужно? Душа не мирится с пустотою секуляризации. Пока жива любовь и теплится совесть, нам все это необходимо; нам нужны и святцы, и синодики: нам надо чтить святость и торжество достойного похвалы и подражания; нам надо оплакивать наши утраты, достойное нашей любви. Наш год, открываясь днем, посвященным евангельскому дитяти [271], полагает в самом начале нового лета начало нравственности, детственной чистоты и святости. Весь годовой церковный круг есть выполнение и развитие этого начала. Вот истинная «начальная школа» нравственности; и что́ перед нею учебники «цивической морали» безбожных школ чисто гражданского и политического общежития! Присоединяя к школе храм, мы придаем школе религиозную мощь, а соединяя школу с художественным и научным музеем, сообщаем школе умственную убедительность и эстетическое вдохновение.

Чтобы стать тем, чем мы должны быть как существа разумные, свободные и нравственные, нам надо познать несовершенство того, чем мы были и еще остаемся. Это значит: история как проект должна озарить перед нашим пониманием историю как факт. Школа, вдохновляемая таким пониманием истории, научит сознанию, что род человеческий с естественно-исторической точки зрения есть первоначально величина ничтожная в пространстве и времени и в ряду животных организмов; но научит и тому, что чем *меньше* человек *по рождению*, тем *больше*, тем выше и могущественнее он *по делу, по труду*.

РУССКАЯ ИСТОРИЯ — МЕЖДУНАРОДНАЯ ИСТОРИЯ

В области народного просвещения начинается поворот или переворот: центральным предметом обучения, а следовательно и изучения хотят поставить Россию. Познание России положить в основу русской школы — чего же лучшего! Однако и это было бы крайностью, если бы сама Россия, ее жизнь и история не была бы *международною*. Приводя в порядок * или, вернее сказать, складывая в одну кучу писанное в разное время об истории, я более и более убеждаюсь, что нашей истории нельзя понять без уразумения ее отношений к когда-то тяготевшими над нами Ближним и Дальним Востоком и к ныне господствующим над нами Западом континентальным и заморским, океаническим, который стал для нас предметом особого поклонения **.

Русская история в буквальном и внутреннем смысле слова — «*международная*» в силу географического и исторического положения России *между* враждебными друг другу Востоком и Западом, которых она старалась либо умиротворить, либо защитить, либо примирить. Но русская история по

* В качестве библиотекаря.

** Дальний Запад уже не считает европейскую Британию достойным себе противником, лишает ее всемирного значения, а сам надвигается с двух сторон на Россию. Последним Карфагеном для последнего Рима станет не Британия с Германией, а Америка с Австралией и, может быть, Японией, тогда как Британия и Германия в этой всемирной борьбе будут играть роль лишь авангарда или же, наоборот, прикрытия.

этому самому есть и *всемирная, всенародная*. Разве в выражении «Москва — третий Рим, а четвертому не быть» не заключается безусловной всемирности?

К сожалению, у нас злоупотребляют всемирностью. Чаще всего узурпирует эту всемирность узкое, ограниченное западничество. Даже славянофильство было только маскою, под которою крылось обожание «страны святых чудес». К сонму западничествующих историков не причастен однако наш первый историк, Нестор, который русскую историю начинает в качестве части истории Второго Рима *. Русская земля продолжала считать себя частью этой империи и тогда, когда владения Второго Рима ограничивались одним только городом, который тем не менее был все же «Царьградом». Не прекратилась эта зависимость наша от Царь-города и по взятии его; но она перешла в обязанность освобождения от ига войны и порабощения или в обязанность превращения религии войны (ислама) в религию всемирного братства (православие).

Для преемников Нестора география не замедлила отделиться от истории, несмотря на то, что обе эти элементарные науки должны составлять неразлучное начало всякой школы, ибо читать и писать учат ведь для того, что заключено в пределах времени (истории) и пространства (географии). География говорит нам о земле как о *жилище*; история же — о ней же как о *кладбище*. Земля наша уже в силу тесноты вынуждена делаться кладбищем, носясь среди миров, лишенных или по большей части лишенных обитателей, что и должно привести человека к сознанию: почему на земле господствует смертность, а на небесных телах безжизненность? История, озаряемая этою точкою зрения, будет действительно всемирною, ибо жизнь и смерть есть принадлежность не России и не Востока только, но и Запада, хотя он и старается игнорировать вопрос о жизни и смерти, принимая по непостижимому безумию замалчивание за решение.

А между тем именно в такой постановке вопроса и заключается неэгоистическое напоминание о грозящей всем и каждому смерти, вопреки воле Искупителя от греха и смерти **, напоминание о поглощенных смертью, но вопиющих о пришествии Царствия Божия, заставляя нас подумать: не мы ли виноваты в замедлении его пришествия, и что нужно делать для его наступления, согласно с волею Искупителя? Такая постановка вопроса не исключает ничего земного, а все земное превращает в небесное, даже в вещественном (материальном) смысле, подобно тому, как в этом великом деле орудия истребления превращаются в орудия спасения, а крест, орудие казни — в орудие искупления рода человеческого.

К СПОРУ О ТРЕХ РИМАХ

Замечательно, что западники, да и не они одни, знать не хотят и не признают Москвы Третьим Римом, а старый Рим весьма часто называют «Вечным городом», то есть признают лишь Первый Рим и твердо уверены, что не только Третьему, но и Второму не быть. С.-Петербург, живущий в нас, заставляет нас относиться отрицательно к Москве и положительно к Риму. Однако, признавая

* Убежденный панславист Нестор указал на единство всех славянских народов, не впадая в крайности узкого, поверхностного национализма, ибо он без всякой ненависти к Западу и без всякого превозношения Востока упоминает и о старом Риме, и об аглянах, занимавших тогдашний крайний Запад.

** Вместо “memento mori” следовало бы повторять: «Не забывай об деле искупления и об Искупителе!»

Рим вечным, а историю оконченною, мы начинаем относиться отрицательно уже и к Западу.

Что же касается Рима Второго, Византии, то «византизм» стал даже бранным словом.

Замечательно то, что Соловьевы, отец и сын, историк и философ, оба — западники, признали «конец истории» наступившим и тем самым признали Рим вечным, выказавши ему вящее почтение перед Римом Вторым и Третьим.

Даже верующие (православные) Рим называют «Вечным городом», а Москву не признают Третьим Римом, хотя вечным признается нередко римский католицизм. Таким образом, следовательно, последний считается непреходящим, а православие — временным, то есть неистинным.

Но все три Рима сами одинаково признают себя Четвертым царством Даниила, то есть вечными [272].

Что же однако означает признание Рима вечным? Стоять ли ему до конца мира? Или же ему совсем не будет конца? Соловьевы, признавая конец истории, разумеют конец не космический, а лишь конец исторического процесса. 1-й и 2-й Римы, не признавая условности кончины мира, вечность свою ограничивали трансцендентным обновлением мира и таким же воскрешением. 3-й Рим, если он признает условность кончины мира, не может признавать ни исторической, ни космической кончины; он должен вместо разрушения вселенной признавать лишь переход ее от бессознательного состояния в управляемое разумом.

ДВЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ

> «Шедше, покоряйте все народы, обрезающе!»
> «Шедше убо, научите вся языки, крестяще!» [273]

Ислам — «*покорность Богу*», то есть *рабство*, в противоположность христианскому *сыновству*. Пред Богом все — рабы: «каждый, (говорит Коран) кто только есть на небесах и на земле, приходит к Милостивому не иначе, как рабом» [274]. Вот ислам!

Если христианство есть братотворение чрез усыновление Богу отцов, во имя Отца и Сына и Святого Духа, для исполнения долга благодарности к отцам, то ислам есть объединение внешнее, братство по оружию, чрез порабощение себя Богу отцов (Авраама, Измаила). Ислам, следовательно, это всеобщая, обязательная воинская повинность; а христианство — всеобщее, обязательное образование для обращения орудий войны в орудия регуляции сил природы. Ислам и христианство — та же противоположность, что война и умиротворение, что порабощение и братство.

В таком же отношении находится, надо полагать, языческая Афина к христианской Софии, Афина, покровительница войны, к Софии, подательнице мира.

В вертикальном положении (человека) и в его искажении, сторожевом положении, даны две религии. Вертикальное положение, как выражение отсутствия вражды и присутствия желания мира, и сторожевое положение, как выражение вражды, относятся между собою, как христианство к исламу и к язычеству, воплощениям розни. Христианство создало храм, а ислам — крепость; цель первого — оживление, второго — только охрана праха.

Не одно христианство, но и ислам и даже язычество признают землю за прах дорогой и милый людям, а вместе с тем и за прах, «имеющий востати».

Для христианства это востание * есть высший долг, общее дело, выражаемое литургиею. Для язычников умершие не только прах, но и тени, и только тени; для Магомета это тени, имеющие стать телесными помимо их воли; для христианства ум и знание и воля, объединенные в дело, даруют тело теням. Наука, находящаяся еще в языческой стадии своего развития, также признает только тени или лучевые образы в умерших. Однако уже и язычники сокрушались о том, что не могут «кресити» умерших, воскрешать их. История как факт есть не только взаимное истребление, но и мифическое или художественное, в погребальных обрядах и памятниках, воскрешение. История же как проект есть объединение не для мифического или лишь художественного, а для реального, действительного воскрешения. Обращение орудий войны в средства управления природою для всеобщего спасения по решению всенародной конференции мира было бы переходом от языческо-магометанского сторожевого положения человеческого рода к мирному, христианскому.

ЗНАЧЕНИЕ «ПОКЛОНЕНИЯ ТРЕХ ЦАРЕЙ» **

Три царя (один настоящий, а два будущих), пришедшие от Запада, суть представители философии, отвергающей бесчувственный рационализм и бездушный критицизм, но не удовлетворяющейся и философией веры, ограничиваемой одним чувством.

Кремль же, которому они поклоняются, Кремль, как представитель Третьего Рима и православия, при уверенности в невидимом существовании образца единодушия и согласия (Пресвятой Троицы), призывает к объединению сынов человеческих для осуществления ими чаемого.

Очевидно то, что только чувствовалось, оставаясь невидимым и незнаемым у философов чувства, и что лишь предчувствовалось, оставаясь только представлением у философов критицизма,— это для третьего Рима уже переходило в дело, в дело осуществления уже в настоящем ожидаемого или будущего.

Третий Рим не знает ни отвлеченного человека, ни долга отвлеченного; он, как и Кремль (кладбище отцов), знает лишь сынов умерших отцов, то есть смертность признает лишь синтетическим суждением a posteriori, а возвращение жизни всеми сынами всем отцам признает суждением аналитическим a priori, т. е. необходимым и всеобщим. Если же первое (смертность) признать за индукцию, то есть за верное и неизбежное лишь при известных явлениях, то последнее (воскрешение) неизбежно считать долгом дедуктивным, безусловно обязательным.

---

* Николай Федорович упорно отказывался писать это слово в обычной форме «восстание», не желая даже одною буквою сближать это, священное для него понятие с неприемлемым им понятием враждебного действия, бунта, междоусобия — восстания. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

** Подразумевается почти забытый исторический факт преклонения в 1818 г. перед Кремлем с вышки московского Румянцевского музея прусского короля Фридриха Вильгельма III и его двух сыновей: будущего короля Фридриха Вильгельма IV и будущего императора Вильгельма I-го в благодарность за спасение Пруссии и Европы от ига Наполеона Россиею. Настоящая статья и следующая «Кланяться или не кланяться?..» имеют в некоторых выражениях в виду статью В. А. Кожевникова «Международная благодарность», помещенную в «Русск. архиве" 1896, № 2, а также картину художника Матвеева, изображающую сцену поклонения прусских принцев Кремлю. (*Примеч. В. А. Кожевникова.*)

КЛАНЯТЬСЯ ИЛИ НЕ КЛАНЯТЬСЯ?..*

Чтобы решить вопрос: кланяться или не кланяться (поклоняться Кремлю), нужно с одной стороны показать, в каком духе совершается поклонение («трех царей»), а с другой стороны надо показать дух и значение предмета поклонения.

Дух поклоняющихся («трех царей») с достаточною полнотою раскрывается библиотекою дочери и сестры поклоняющихся **, как будто преднамеренно помещенной под вышкою Предкремлевского музея, дабы объяснить смысл происходящего на вышке. Заглавие сочинения, автор которого хорошо знаком с библиотекою императрицы ***, в немногих словах выразило дух этого поклонения. Своим произведением автор знакомит русскую интеллигенцию, знавшую только французский рационализм (отвергавший всякое поклонение и считавший благодарность за порок, за рабское чувство) или немецкий критицизм (научавший поклоняться только самому себе, своему «Я») — автор своим произведением, повторяем, знакомит русскую интеллигенцию с немецкой философией веры, ограничивающейся чувством, признающей существование невидимого, но не считающей долгом осуществление чаемого в видимом.

Предмет же поклонения, Кремль, при уверенности в невидимом, считает осуществление чаемого в видимом мире не только своим желанием, но и долгом, полагает в этом не одну любовь свою, но и свою обязанность.

Философия, ограничивающаяся чувством, усвоена славянофилами, хотя она была западного происхождения. Рационализм же и критицизм усвоены были нашими западниками, открыто сознававшимися в своей несамостоятельности.

Вникнув в значение Кремля, мы увидим, что он не отвергал знания положительного, а употреблял его как средство осуществления чаемого в преклонившемся перед ним всенаучном музее. В образовании же местных музеев выразилось бы их признание себя средствами осуществления смысла и цели, указуемых Кремлем и подготовляемых и проектируемых предкремлевским музеем. Кремль, как и Третий Рим, при уверенности в невидимом, в существовании образца единодушия и согласия, призывает, собирает и объединяет сынов человеческих для осуществления чаемого ими, то есть воскрешения.

ОБ ИДЕОГРАФИЧЕСКОМ ПИСЬМЕ

В истории письма есть три периода или два перехода: от *благоговейно чтимого* к *уважаемому* и отсюда — к *презираемому*; это история устава, полуустава и скорописи. Если первый с таким же благоговением пишется, с каким и читается, то последний есть выражение небрежности в том и другом.

Иероглифическое или, точнее, идеографическое письмо никогда не умирало. Оно всеобще, всесословно, тогда как фонетическое письмо есть принадлежность одного класса. Мы могли бы не без оснований назвать его протестантским, философским, буддийским... Но ни одна из этих отрицательных сил, ни

---

* См. предыдущую статью и примечание к ней. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

** Императрицы Александры Феодоровны, дочери прусского короля Фридриха Вильгельма IV и сестры императора Вильгельма I. Библиотека ее, составленная из лучших произведений классического периода немецкой литературы, передана была Румянцевскому музею, где она помещается в зале, находящемся как раз под вышкою музея, на которой и происходило «поклонение трех царей» Кремлю. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

*** Философия чувства и веры в ее отношениях к рационализму XVIII века и к критической философии В. А. Кожевникова. Москва, 1897.

даже самый буддизм, не достигли еще пока своей цели — уничтожения; и они еще не могут довольствоваться только фонетическим и принуждены прибегать иногда к знакам символическим или идеографическим.

Фонетическое письмо имеет такие недостатки, а идеографическое такие достоинства, что первому никогда не заменить второго. Все вынуждено иметь, да все и должно иметь свое символическое, образное выражение, содержащее многое в малом. Даже и осмеянные близорукою или нежелающею вникать в смысл современностью гербы глубоко содержательны. Если дворянские гербы кажутся произведением тщеславия (что однако несправедливо, ибо гербы должны бы указывать на родство родов, а не на преимущества одного рода перед другим, что есть уже злоупотребление), то гербы крестьянские — произведение уже чистой необходимости. Художники имеют свои монограммы. Всякое событие, всякое новое явление требует себе знака, обозначения своего смысла и содержания образом, так же как и словом. Первым знаком самого христианства была монограмма Христа, составленная из двух первых букв Его имени, то переходящих в крест, то соединяемых с крестом: Здесь мы имеем обратное превращение фонетического письма в идеографическое. — это знамение Христа распятого. Следующая монограмма — Христа торжествующего. Слияние двух или немногих букв в одну и составляет монограмматическое письмо, к которому присоединились и другие знаки. Крест, пронзающий дракона, или монограмма, соединенная с , который вонзается в свернувшегося кольцом змея, означает победу христианства над языческою мудростью, так как змей у богини мудрости изображен на шлеме; змей же обвивает треножник бога искусств, поэзии, в форме коей давались прорицания; змей и на жезле Эскулапа... Православие в борьбе с арианами присоединило к монограмме Христа буквы и для обозначения божественного естества Христова...

(Не окончено)

ИСКУССТВО, ЕГО СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ

1. Le plaisir du beau et le plaisir du jeu, d'après l'école de l'évolution, par M. Guyau. Revue des deux mondes. 15 âout 1881.
2. De l'idée de la mort chez les anciens Égyptiens et de la tombe égyptienne, par M. Georges Perrot, de l'Institut de France. Revue des deux mondes, 1-er fevrier 1881[275].

Большинство культурных людей, по-видимому, пришло к тому заключению, что жизнь не имеет никакого серьезного значения, никакого смысла. Вследствие этого убеждения так легко рискуют и собственною жизнью и жизнью других; вследствие этого такое всеобщее стремление к наслаждению, столь ненасытная жажда удовольствий. Все, что прежде имело серьезное, даже священное значение, обращается в игру, в простую забаву.

Так случилось и с искусством, когда прекрасное, красоту, стали рассматривать отдельно, совершенно независимо от истины и блага, когда искусство сделалось само для себя целью, «искусством для искусства». «Еще Кант противопо-

ставил идею красоты идеям истины и блага и свел прекрасное к действиям, в результате которых не должно быть пользы, «*к свободной игре нашего воображения* и нашего разума». Шиллер еще яснее формулировал эту мысль, утверждая, что искусство есть, по существу своему, игра, так что артист, вместо того чтобы отдаться материальной действительности, ищет только видимости, кажущегося, и в нем находит свое удовлетворение. Высшее искусство — то, в котором игра достигает наивысшей степени, максимум, в котором мы играем, так сказать, с самою сущностью нашего бытия, как это видим в поэзии и особенно в поэзии драматической. Идеалом, по Шиллеру, являются боги Олимпа; они, свободные от всех нужд, занимались только тем, что играли человеческими страстями, употребляя для этого личности смертных, подобно тому, как и мы в драме играем подвигами, злодеяниями, добродетелями и пороками, которые не наши.

В наше время эта теория Канта и Шиллера вновь появилась и получила широкое распространение; возродилась она в Англии у Герберта Спенсера и у большей части современных эстетиков, с тою лишь разницею, что теперь она связывается с идеею эволюции. И во Франции ученики Канта согласились со Спенсером, что между эстетическим удовольствием и удовольствием, доставляемым игрою, существует полная аналогия. Точно так же и в Германии школа Шопенгауэра смотрит на искусство, как на высший род игры, способный нас утешить на несколько мгновений от горестей существования и приготовить к более полному освобождению от них, которое достигается посредством морали» [276].

По современному взгляду «источник искусства, этой утонченной игры, есть борьба, битва, и является оно как безвредное употребление избытка сил, освободившихся вследствие всеобщего примирения. Оно составляет в механизме общества как бы предохранительный клапан» и, вместе с тем, есть «гимнастика нервной системы, души», совершенно необходимая при нынешнем состоянии человечества, ибо «цивилизация, увеличивая в каждом из нас способности всякого рода, в то же время, и в совершенную тому противоположность, до чрезвычайности разделяет занятия; поэтому и становится необходимым, чтобы игрою различных искусств было восполнено неравенство работы наших органов, так как, [...] если мы не будем упражнять надлежащим образом всех наших органов, то в нас произойдет род нервного полнокровия, за которым необходимо следует атрофия, паралич. [...] такова роль искусства в ходе человеческого развития. Следовательно, успех искусства совпадает с успехом жизни и цивилизации; и его исчезновение указывало бы на конец самой цивилизации» [277], потому что цель, по современному взгляду, заключается в том, чтобы избавить человека от всякого серьезного занятия, обратить его к одним забавам: по мнению Шиллера «*человек является цельным, выражается вполне только тогда, когда играет*».

Характеристическою особенностию эстетического наслаждения, по Спенсеру, служит то, что «оно не связано ни с каким из жизненных отправлений, что оно не приносит никакой определенной выгоды: наслаждение звуками и цветами, или даже утонченными ароматами, происходит от простого упражнения, от простой игры того или другого органа, без видимой пользы. В эстетическом наслаждении с этой точки зрения есть нечто созерцательное, отказывающееся быть плодотворным, желающее быть только наслаждением роскоши» [278]. Все сделанное не в видах только игры наших органов или нашего воображения, все, что не искусство только для искусства, лишено красоты. Можно, без сомнения, удивляться произведению, научно приспособленному ко всем потребностям, как рынок, пристань и т. п., но все это, по мнению Спенсера и еще определеннее

выражающегося Грант-Аллена[279], не может быть прекрасным. Резюмируя мысль Спенсера и Грант-Аллена, г. Гюйо (автор статьи «Le plaisir du beau») говорит, что отличительное качество прекрасного предмета, по мнению этих мыслителей, заключается в том, «чтобы не иметь цели или же иметь цель фальшивую, мнимую, так что красота состоит прежде всего в бесполезности, в чем-то вроде обмана, который мы проделываем сами над собой: скульптор забавляется мрамором и резцом, как львенок деревянным шаром, который брошен в его клетку». По мнению означенных мыслителей, «прекрасный предмет никогда не может соответствовать действительной потребности и не может возбудить в нас ни желания, ни страха; а если какая-нибудь статуя заставила бы нас, подобно Пигмалиону, влюбиться в нее, цель искусства не была бы достигнута. Точно так же и прелесть драмы держится лишь на вымысле, и если бы великие сценические произведения явились перед нами в действительности, они привели бы нас в ужас»[280], произвели бы такое же впечатление, как появление привидения, как востание мертвеца.

По этой теории, то, что действительно жизненно, в силу уже этого самого, не может быть прекрасным. Сам Гюйо не считает возможным согласиться с этой теорией: полагая, что красота не только не исключает полезного, т. е. в основе своей разумного, но что даже происхождение ее основано на той пользе, которую она некогда приносила; полагая, что «красота была прежде просто полезностью, в которой в настоящее время мы не всегда можем отдать себе отчет»,— Гюйо вместе с тем утверждает, что вымысел, обман чувства, «фикция, вовсе не составляет необходимого условия красоты. Шиллер и его последователи, низведя искусство к обману чувств, приняли, по мнению Гюйо, за существенное свойство лишь один из недостатков человеческого искусства, заключающийся в бессилии воспроизвести самую жизнь». Неужели же, восклицает Гюйо, «Венера Милосская потому лишь прекрасна, что она из мрамора и неподвижна? и если бы ее, ничего теперь не выражающие глаза наполнились внутренним светом, если бы мы увидели, что она идет к нам, неужели мы перестали бы ею восхищаться? [...] Как будто высшее желание, неисполнимый идеал художника заключается не в том, чтобы вдохнуть жизнь в свое произведение, не в том, чтобы созидать, а только в том, чтобы изображать! Если же художник не достигает первого, то лишь вопреки своей воле; подобно тому, как механик против своей воли строит машины, вместо того, чтобы создавать живые существа. Обман чувств (фикция) не только не составляет условия красоты, но полагает ей границу, составляет препятствие к достижению красоты. *Жизнь, действительность,— вот истинная цель искусства*, и только вследствие как бы преждевременности рождения его произведений, оно до сих пор не достигает этой цели»[281].

Но сделав это замечание, указав на жизнь, на стремление *созидать*, как на *цель искусства*, как на идеал художника, Гюйо совершенно забывает затем об этом собственном своем замечании, и, утверждая, что «все серьезное и полезное, все действительное и живое может, при некоторых условиях, сделаться прекрасным»[282], переходит к анализу того, в чем заключается красота движений и самых чувств, от которых движения заимствуют большую часть своей красоты, переходит к анализу природы ощущений и наконец выводит заключение, что «прекрасное, как в зерне, содержится в приятном, в котором заключается и само благо. [...] Жить полною и сильною жизнью — уже само по себе эстетично; жить умственною и нравственною жизнью, вот в чем красота в ее наивысшем проявлении, и в этом же — высшее наше удовлетворение. Приятное — это светящееся ядро, которого красота — в его лучистом ореоле; но как всякий источник света испускает лучи, так и всякое удовольствие (не исключая питья,

еды, отправлений желудка и т. п.— *Н. Ф.*) стремится сделаться эстетическим»[283]. Прекрасное, по мнению г. Гюйо, «приводя к полному сознанию самой жизни, не может исключать идею о том, что необходимо для жизни; первое выражение эстетического чувства заключается в потребности удовлетворения, в жизни, приходящей в равновесие, в возрождении внутренней гармонии»[284].

«Мы верим,— говорит Гюйо,— что ничто не отделяет прекрасного от приятного; различие между ними только в степени и распространенности, в глубине действия. [...] Удовлетворенность даже физическая, становясь все утонченнее, сливаясь с нравственными идеями, будет становиться все более и более эстетическою. Возможно уже предвидеть тот день (и это — предел прогресса), когда всякое удовольствие будет прекрасно, когда всякое приятное действие будет артистично; и мы будем подобны тогда инструментам такой полнозвучности, к которым нельзя притронуться, чтобы не извлечь музыкального звука; и тогда малейшее прикосновение отзовется в самых глубинах нашей моральной жизни». Возможно предвидеть, что настанет такое время, «когда всякое удовольствие будет содержать в себе, кроме чувственных элементов, начала умственные и нравственные, и оно будет удовлетворением не одного какого-либо органа, а целого нравственного индивидуума. Более того, это будет даже удовольствием целого рода, представляемого в этом индивидууме. Тогда снова осуществится первоначальная тождественность прекрасного и приятного; но это будет такое приятное, которое, так сказать, войдет в прекрасное и в нем исчезнет; а искусство будет тогда едино с бытием; чрез расширение сознания мы придем тогда к постоянному пониманию гармонии жизни, и каждая наша радость будет носить священный характер красоты»[285].

Но хотя Гюйо и говорит, что искусство будет тогда едино с бытием, однако сказать это еще не значит определить содержание искусства; а потому и позволительно спросить, в чем же именно будет заключаться будущее искусство, какова будет роль его по теории Гюйо? Не переселится ли тогда род человеческий в театры, картинные галлереи, консерватории и т. п. учреждения? не проведут ли в каждую хижину телефоны и такие же приспособления для услаждения зрения и других чувств? или же не приобретут ли эстетический характер все работы, служащие для удовлетворения обыкновенных нужд человеческих? Но если, по мысли Гюйо, который, в противоположность Шиллеру, говорит, что человек является цельным тогда только, когда работает, должно случиться именно последнее,— в таком случае упадок искусства не будет ли указывать на прогресс в жизни? не будет ли упадок искусств значить, что силы, употреблявшиеся на искусство в особенном, в настоящем, теперешнем значении этого слова, обращаются на самую жизнь, на работу, необходимую для удовлетворения действительных, всеобщих нужд человеческих, и таким образом упадок искусства не будет ли указывать, что приближается тот день, когда искусство будет едино с существованием?

А если это так, то при чем же стремление артиста вдохнуть жизнь, созидать, и именно созидать, как говорит сам Гюйо, а не изображать только? При том гармоническом состоянии общества, которое рисует Гюйо, на долю искусства останется лишь поддерживать эту гармонию, и однако, не иметь силы, не быть в состоянии исполнить даже эту свою задачу, потому что смерть будет постоянно нарушать установленную на мгновение гармонию; и если всякое удовольствие даже одного индивидуума будет «удовольствием целого рода, представляемого в нем», то то же будет, конечно, и относительно противоположных удовольствию чувств; и тогда во что же обратится жизнь человеческая? Не будет ли она постоянным страданием всех вместе с каждым умираю-

щим, со всяким страдущим, потому что пока будет смерть, до тех пор будут и страдания, ибо если и возможна смерть безболезненная (хотя такая возможность и весьма сомнительна), то пока человек не перестал быть сыном и братом, пока не утратил чувства родственной любви, он не может защитить себя от скорби по умершим, заглушить ее в себе. Или, быть может, придя «чрез расширение сознания к постоянному пониманию гармонии жизни», для нас и смерть явится одним из аккордов этой гармонии, не будет дисгармоничным и то взаимное истребление, в состоянии которого находятся все живые существа?..

А между тем стремление искусства воспроизводить жизнь, созидать до того очевидно, что едва ли возможно серьезно оспаривать, что главное, направляющее значение в искусстве заключается именно в этом стремлении. Но как могло явиться такое стремление, если искусство есть только игра, источник же игры — борьба? Ни путем эволюции, ни каким-либо иным нет возможности объяснить происхождение стремления «*давать жизнь*» из борьбы, так как борьба, очевидно, питает совершенно противоположные этому чувства. Для того, чтобы понять это стремление в искусстве, необходимо обратиться ко времени возникновения искусства, к верованиям народов в тот первый период их существования, начало которого теряется во мраке доисторических времен. С этой целью мы и обратимся к статье Жоржа Перрò (Perrot) «*De la tombe Egyptienne*»[286].

Хотя в этой статье говорится только о египтянах на основании данных, добытых Мариеттом, Масперó[287] и другими, но в то же время Перрò не раз настаивает на том, что верования египтян не составляют только их особенности, что они были общи всем древним народам в первый период существования и имели столь сильную власть над душою первобытного человека, что, благодаря этим верованиям, все отношения правовые, общественные и частные вылились как бы в одну форму, запечатлены как бы одной печатью, от Индии до Италии; и в доказательство этого положения ссылается на такой авторитет, как Фюстель-де-Куланж[288]. По верованиям народов в первый период их существования, со смертию не все еще погибало, и то, что переживало умершего, египтяне называли *Ка*, термин, который Масперо переводит словом двойник (le double). Двойник был «вторым экземпляром тела, но из материи менее плотной, чем телесная; он был окрашенною тенью индивидуума, состоящею однако из воздуха, и, черта в черту, точка в точку, похожею на умершего»[289]. «Этот двойник нужно было поместить и устроить в доме, приспособленном к его новому существованию, окружить его предметами, к употреблению коих он некогда привык, и в особенности нужно было кормить его пищею для поддержания его жизни. Вот чего ожидал умирающий от любви своих; вот что получал он в определенные дни на пороге «доброго» или «вечного» жилища, как говорили египтяне. Только жертвы могли возбудить и продолжить существование этого призрака, постоянно голодного, постоянно жаждущего, постоянно находившегося в страхе погибнуть от нерадения своего потомства. Жизнь зависимая, непрочная, мучительная!.. Первою обязанностью живущих была забота о том, чтобы мертвые не страдали от голода и жажды; заключенные в гробницу они не могли заботиться сами о своих нуждах, и поэтому дети не должны были забывать отцов и предков, а должны были питать их хлебом и мясом, утолять их жажду возлияниями; и если живущие пренебрегали этой священной обязанностью, мертвые гневались, раздражались против живых. Таинственное существование, в которое вступали мертвые, давало им страшное, как бы божеское могущество, и их гнев верно, безошибочно, постигал неблагодарных, которые их покидали и оскорбляли»[290].

«Весьма естественно, что первою необходимостью для поддержания этой

темной, неопределенной жизни, которая начиналась в гробнице тотчас же, как только она принимала своего вечного гостя, было тело; и потому ничего не жалели для того, чтобы возможно дольше задержать разрушение (его), сохранить в целости органы, с которыми двойник или душа придут, быть может, когда-либо соединиться и восстановить, таким образом, единство человеческого существа. Бальзамирование, совершавшееся с возможным старанием, с тщательностью, доходившею до мелочности, делало мумию почти неразрушимою, по крайней мере пока она оставалась в сухой почве Египта. [...] Но, чтобы не были напрасны все расходы на анатомирование, благовония и бинты, нужно было поместить мумию выше поверхности, до которой поднимаются самые высокие воды разливов Нила; поэтому, когда нужно было устроить кладбище, выбирали или возвышенное место, граничащее с пустынею, как близ Мемфиса и Абидоса, или же склон горы, как у Бени-Гассана и Фив. Нигде, по всей долине Нила, не нашли еще древней могилы, до которой достигало бы наводнение.

Казалось бы, что труп довольно предохранен от разрушения, сначала искусным бальзамированием, затем — принятыми предосторожностями относительно того, чтобы гроб был в безопасности от самых сильных разливов. Однако, при изучении плана гробницы и ее расположения, нельзя не обратить внимание на то, к каким хитрым построениям прибегали египетские архитекторы, чтобы скрыть вход гробницы и сделать доступ в нее трудным, насколько это возможно, для всякого, кто вздумал бы проникнуть туда с дурным намерением: нет препятствия, нет западни, которые не были бы поставлены на пути к гробнице; и все это делалось с таким терпением и изобретательностью, что очень часто современные исследователи-раскопщики приходят в отчаяние [...] Так Мариетт любил говорить, что в Египте есть без сомнения столь хорошо скрытые мумии, что они никогда, в абсолютном значении этого слова, не явятся на свет Божий.

Несмотря однако ни на какие старания сохранить тело, могло случиться, что ненависть, а еще чаще жадность, уничтожали все самые тонкие в этом отношении расчеты. Неприятель мог идти искать покойника в самом саркофаге его, чтобы растерзать и разъять его члены и таким образом причинить ему вторую смерть, более жестокую и непоправимую, чем первая; вор, чтобы удобнее завладеть золотом и драгоценностями, которыми был украшен труп, мог вытащить его вон из погребального помещения и бросить на открытом месте, голым и обесчещенным, обречь его на жертву быстрому разрушению. Но, подвергаясь стольким опасностям, мумия была одна; и если бы она каким-то образом была уничтожена, что сталось бы с двойником? Этот страх, этот ужас пред участью двойника, в случае уничтожения тела, внушил мысль создать двойнику искусственную опору, статую. При этом старались воспроизвести не только костюм и обыкновенное состояние покойника, обозначить его пол и возраст, но и выразить индивидуальный его характер, изобразить его лицо, физиономию, стремились достигнуть точности портрета. Употребление письма позволяло надписывать на статуе имя и качества покойника, и эти указания доводили до совершенства точность представления исчезнувшего лица. Таким образом определенная надписью и сходством лица статуя служила к продолжению жизни того фантома, который постоянно рисковал бы раствориться и испариться, если бы не находил материальной поддержки, опоры, к которой он мог бы прилепиться, за которую мог бы ухватиться»[291].

«Статуи были прочнее мумий и ничто не мешало делать их в таком количестве, в каком хотели. Одно тело представляло только один шанс к тому, чтобы оно просуществовало до возвращения двойника; двадцать статуй представляли двадцать таких шансов, возможностей. Вследствие этого и встречается

иногда в одной гробнице поразительное множество статуй. Благоговение и любовь родственников умножали изображения покойника до чрезвычайности и одним множеством этих негибнущих опор тела двойника обеспечивали за ним почти бессмертие»[292]. «В толще каменной массы, образовывавшей гробницу, устраивалось особое помещение для сохранения этих статуй — из дерева и камня — в безопасности от взоров и всякого нескромного любопытства; другие изображения помещались в комнатах гробницы или во дворах перед нею. Наконец, важные особы получали разрешение от царя ставить свои статуи в храмах, где они были под охраною святилища и вверялись заботам жрецов. [...]

Но, чтобы противостоять уничтожению, двойник нуждался не в одной устойчивости образа [...] посмертная жизнь [...] для своего продолжения требовала множества взаимно содействующих условий; эта жизнь была вполне материальная; живой мертвец ощущал голод и жажду; ему были нужны пища и питье. Эта пища доставлялась ему припасами, которые клали подле него; потом, когда можно было предполагать, что положенная с ним провизия истощилась, она возобновлялась поминальными пиршествами, которые совершались в гробнице и в коих принимал участие также и покойник. Первое из этих пиршеств давалось по окончании погребальной церемонии; затем эти празднества продолжались и повторялись ежегодно, по нескольку раз в год, в определенные преданием дни, и, кроме того, часто вызывались самим покойником, который знал, как выразить свою волю. Для таких собраний устраивалась в гробнице открытая для всех комната; это был род часовни или, если угодно, род столовой, куда сходились родственники и друзья. У подножия колонны, где покойник представлен воздающим поклонение Озирису, богу мертвых, был устроен жертвенный стол, на котором возлагали пищу, предназначенную двойнику, и совершали возлияния. В стене оставляли проход, через который достигал до статуи приятный запах жареного мяса, душистых плодов и курений, сожигаемых благовоний.

Чтобы обеспечить правильность этой службы и не подвергаться опасности умереть от голода в покинутой, оставленной без призора гробнице, нельзя было ограничиваться расчетом на любовь своих потомков; через два или три поколения любовь могла охладеть и заботы о покойнике ослабеть. Кроме того с течением времени его род мог исчезнуть, вымереть. Поэтому всякий царь, всякий князь, всякий сколько-нибудь состоятельный и имеющий значение человек заботился сделать вклад на вечные времена для содержания своей гробницы; для этой цели завещали доходы с имений, на которые должны были содержаться также и жрецы, обязанные совершать поминовения [...] С тою же целью стали зарывать с умершим его оружие, одежды, драгоценности и вообще все предметы, в которых он мог нуждаться в другой жизни; известно, какие сокровища в этом роде открывают нам египетские гробницы и их погребальные принадлежности [...] И это не было обычаем, свойственным только Египту; он существовал у всех народов древности, как у цивилизованных, так и варварских: в наиболее древних воспоминаниях эллинского племени сохранился след существования обычая, подобного описанному Геродотом у скифов, приносить в жертву по смерти начальника его слуг и жен для того, чтобы они составляли в ином мире общество покойника [...] Египтяне достигали того же самого без принесения кровавых жертв: они окружали покойника скульптурными и живописными изображениями всего ему необходимого, начиная со слуг, связанных с его личностью, и ремесленников, необходимых к его услугам в ином мире, до пищи и всех предметов хозяйства и роскоши [...] Настоящая пища не могла сохраняться слишком долго; кроме того пренебрежение со стороны живых, пресе-

чение фамилии и т. п. случайности могли лишить покойника необходимого пропитания, заставить его страдать и, наконец, погибнуть от истощения; точно так же одежды и утварь с течением времени могли износиться, испортиться, разломаться; да и размеры простой могилы не позволяли бы положить там все, что гость подземного жилища привык находить вокруг себя [...] (Все эти опасности и неудобства предотвращались изображениями.— *Н. Ф*).

С древнейших времен не переставали изображать на гробницах сцены, заимствованные из повседневной жизни египетского народа; и когда только что начали их открывать и изучать, предлагали различные им объяснения: одни видели в них как бы иллюстрированную биографию покойника, изображение того, что он сам делал, или по крайней мере того, при совершении чего присутствовал в течение своей жизни. Другие же видели в них изображения жизни загробной, разнообразную картину радостей и удовольствий, которые имелись в египетских Елисейских полях для обоготворяемых мертвецов.

Но оба эти объяснения не устояли пред внимательным изучением и критикою как самых картин, так и надписей их сопровождающих. Весьма скоро заметили, что изображавшиеся в гробницах сцены не были анекдотического характера; только в очень редких случаях изображаемые обстоятельства относились к той или другой личности в особенности и отличали ее от остальных ее современников. Так, есть гробницы, в которых мертвый, казалось, желал поставить на вид меру или степень своих заслуг для того, конечно, чтобы и на том свете пользоваться тем же положением, которое им было приобретено в этой жизни, дабы и там продолжался ряд почестей и успехов, начатый им еще здесь,— в таких случаях надпись, как и изображения на колонне и стенах, принимают в некоторых частях биографический характер [...] Но во всяком случае такие гробницы составляют лишь исключения; обыкновенно же необходимые изображения почти всегда имеют одно и тоже содержание, к коему возвращаются постоянно, с такою настойчивостью, которая может характеризовать только темы, бывшие во всеобщем употреблении, переходившие по преданию из рода в род, от поколения к поколению. При этом цифры, сопровождающие описания стад и другого имущества покойника, имеют всегда нечто гиперболическое, едва ли согласное с действительностью. С другой стороны, во всех этих изображениях всякого рода ремесленники, от пахаря, булочника, мясника до ваятеля включительно, предаются их профессиональным занятиям с необычным усердием, с удивительным прилежанием; все эти люди, от земледельца до художника, стараются и работают так, как будто они вполне сознательно и ревностно трудятся над выполнением задачи, возложенной на них долгом [...] Чтобы понять, для кого они так трудятся, необходимо войти в идеи того народа, который начертал эти образы, и сравнить эти изображения с сопровождающими их текстами»[293]. По словам Масперò, «выбирая сцены для украшения стен, египтяне имели в виду их магическое действие; и, смотря по тому, куда приходилось вести покойника за гробом, эти сцены должны были или обеспечить за ним счастливое там существование, или же предохранить его от опасностей, которые могли угрожать ему в той жизни. Изображения на стенах гробницы обеспечивали за покойником исполнение, совершение тех именно действий, которые были изображены. Двойник, или как бы он там ни назывался, заключенный в свой каменный кокон, видел себя на стене отправляющимся на охоту; и это значило, что он на самом деле идет на охоту; видел на стене, что он ест и пьет со своею женою, и это значило, что он действительно ест и пьет с нею; видел себя благополучно и в совершенном здоровьи переплывающим на лодке богов через ужасные страны ада, и это значило, что и на самом деле он переплывал их в полном здоровьи и благополучии. Пахота, жатва, ссыпка в амба-

ры, изображенные на стенах, были для покойника действительно этими самыми действиями.

Как погребальные фигурки, которые клались в могилу покойника, исполняли для него все полевые работы и, под влиянием магической главы из «Книги мертвых» (начертанной на телах этих фигурок.— *Н. Ф*), [...] шли черпать воду или переносить зерно, точно так же и ремесленники всякого рода, нарисованные или даже только перечисленные в надписях, шили башмаки, готовили кушанья для покойника, сопровождали его на охоту или на рыбную ловлю [...] Таким образом весь этот мир вассалов, помещенный на стенах, был так же действителен, как и двойник, или душа, от которой он зависел: рисунка слуги было достаточно для тени господина. Египтянин верил, наполняя свою могилу óбразами, что он обеспечивал себе и за пределами земной жизни реальность всех изображенных предметов и сцен: это-то и поощряло его к тому, чтобы строить себе гробницы еще при жизни. Родственники, совершая таинственные церемонии, сопровождавшие погребение, верили, что своими действиями они приносят покойнику действительную пользу: уверенность, что они оказали услугу тому, кто им был дорог, поддерживала и утешала их при возвращении с кладбища, когда погребение было окончено, и мертвый, наконец, один в своей могиле, оставался распорядителем своего воображаемого владения»[294].

В заботах о том, чтобы не оставить безо всего бедного мертвеца, который не мог более помогать себе сам, не довольствовались даже стенными изображениями пищи и утвари: как бы ни велико было пространство, которое ими покрывалось, и разнообразие в их изображении, во всяком случае количество их было ограничено; они могли истощиться, их могло не хватить для удовлетворения вечно возрождающихся потребностей покойника; поэтому пошли дальше и приписали магическую силу молитве, заключающуюся в священных изречениях,— умножать и возобновлять бесконечно все предметы первой необходимости, без которых нельзя было обойтись обитателю могилы. На главном месте в гробнице находится, обыкновенно, живописное или скульптурное изображение покойника, за которым следует его семейство. «Покойник изображается приносящим различные предметы в жертву богу, по большей части Озирису; под изображением помещается надпись, составленная всегда по одному и тому же образцу, содержание коей следующее: «Жертва Озирису (или какому-либо другому богу), чтобы он доставлял двойнику умершего N, сыну N хлеб, питье, говядину, гусей, молоко, вино, пиво, одежду, благовония и вообще все хорошее и чистое, все необходимое для существования». Ниже часто изображается умерший уже принимающим от своего семейства такие же жертвы, какие он приносит Озирису. В других местах гробницы находятся изображения различных предметов, и этим изображениям придается также реальное значение; в надписях, которые ниже этих изображений, они предлагаются непосредственно тому, кто должен ими пользоваться, в надписях же, помещенных выше их, для большей уверенности, что изображенные предметы дойдут по назначению, передача их возлагается на бога. Богу дают провизию, которою он должен снабжать двойника; чрез посредство Озириса двойники хлеба, питий, говядины, переходят в иной мир и там служат пищею двойнику. Но для того, чтобы жертва была действительна, не было необходимости, чтобы она всегда была реальна или даже хотя бы имела вид реальности, не требовалось, чтобы искусство непременно воспроизводило подобие ее в камне»[295]. «Всякий прохожий, повторив в честь умершего формулу приношения, этим самым отдавал в его обладание все преметы, которые он перечислял. Поэтому многие из египтян велели надписывать рядом с обыкновенным текстом еще воззвание к тем, которых случай приводил к их гробнице: «О, вы, живущие на земле,

простые люди, священники, писцы, воины, все, кто бы ни вошел в это место упокоения, если вы любите жизнь, если не хотите узнать смерти, если хотите быть в милости у своих богов и не желаете испытать ужасов иного мира, но хотите быть погребенными в своих гробницах и передать свое достинство и положение вашим детям,— прочтите или повторите за тем, кто прочтет их, следующие слова: "Приношение Аммону, повелителю Карнака, чтобы он дал лучшие хлебы, сосуды с лучшими напитками, лучших быков, лучших гусей, лучшие одежды, лучшее из всего хорошего и чистого двойнику такого-то"»[296].

Вследствие таких тонких предосторожностей и благодаря страсти, с которою предавались измышлению средств в видах наилучшей защиты мертвых от разрушения, им грозившего, в видах наилучшего обеспечения их против голода и жажды и устройства наилучшей, возможно счастливой жизни их в гробах, гробница на самом деле становилась такою, что заслуживала названия «дома двойника»,— названия, которое ей часто давали. Двойник, удобно устроенный в этом, приспособленном к его нуждам жилище, принимал там посещения и жертвы родственников и друзей; он, как говорит Масперо, «имел жрецов, которым платили за то, чтобы они приносили ему жертвы; он владел животными, землями, рабами, которые должны были доставлять ему содержание; это был как бы большой барин, богатый помещик, живший в чужой стране и распоряжавшийся своим достоянием чрез своих управляющих»[297].

Не было египтянина, имевшего к тому хотя малейшую возможность, который пожалел бы каких-либо расходов для своей гробницы. «Тогда не доводили до того, чтобы смерть заставала внезапно, как это случается обыкновенно у нас: от царя до самого простого частного человека еще при жизни, и весьма задолго до смерти, каждый начинал строить под своим непосредственным наблюдением себе гробницу, в которой намеревался упокоиться. Собственная предусмотрительность при жизни и любовь родственников по смерти ничем не пренебрегали, чтобы украсить, снабдить всем необходимым, устроить возможно роскошнее то жилище, которое уже никогда не могло быть покинуто его обладателем. Дворцы князей и богачей не оставили по себе ни малейших следов на почве Египта; гробницы же весьма часто остаются в совершенной целости даже до наших дней; и только в них сохранились сокровища египетского искусства, открываемые в настоящее время.

Все другие народы древнего мира поступали так же, как и египтяне; или лучше сказать, проникнутые теми же чувствами, они сосредоточивались на том же, что составляло господствующее направление и в жизни египтян,— на заботе о мертвых. Когда в настоящее время удается открыть древнюю могилу, по счастию, еще нетронутую, то невозможно бывает удержаться от удивления; и оно бывает одинаково глубоко, открывается ли такая могила в Египте или в Финикии, Малой Азии, на Кипре или в Греции, в Этрурии или в Кампании; потому что во всякой такой могиле находят погребенными, без надежды быть когда-либо открытыми для человеческого взора, множество драгоценных предметов и совершеннейших для своей поры произведений искусства.

У нас, когда, по гордости или из любви к покойнику, вздумают украсить могилу, все усилия архитектуры, скульптуры и живописи сосредоточиваются на внешности гробницы, на сооружении, поднимающемся над могилою. Что же касается самой могилы, той ямы, в которой покоются смертные останки, то и под самыми роскошными монументами наших кладбищ она так же проста, так же лишена всяких украшений, как и под самыми скромными. Гроб бедных едва отличается от гроба богатых: у одних он сосновый, у других дубовый, вот и вся разница; и через тысячи лет, когда все сооружения на поверхности кладбищ придут в разрушение, будет трудно догадаться о положении покойника по

15—436

тем указаниям, которые могут быть добыты при раскопках самих могил [...]

Современная погребальная архитектура исходным пунктом своим имеет ту мысль, что могила пуста, что положенное в ней скоро из нее уходит, воспринимаемое или как бы увлекаемое течением мировой жизни. При этих условиях гробница делается только монументом, памятником, свидетельством более или менее искренних чувств семейства, или общества, испытываемых при потере одного из своих сочленов.

Идея древних была совершенно отлична от этой мысли или, лучше сказать, совершенно ей противуположна: для них — гробница была обитаемым домом; там жил покойник, хотя и жил по-своему, так, как могут жить только после смерти. Это понятие, всеобщее в то время, делало обязательною при постройке гробницы совершенно иную программу, чем та, которою должен руководствоваться архитектор при постройке гробницы согласно с современными требованиями (имеющими в виду не покойника, а живых, на удивление и память которым только и строится памятник.— *Н.Ф.*)» [298].

Как бы ни удивлял нас изложенный здесь культ мертвых, как бы он ни смущал, и даже «скандализировал нас своим наивным материализмом», как бы ни трудно было нам дать себе отчет в состоянии ума, столь несходного с нашим и для которого не существовало еще различия между живыми существами и неодушевленными предметами, который не мог еще понять существования в иных условиях, чем наше собственное, и потому приписывал всему окружавшему душу, подобную нашей,— во всяком случае, если мы будем доискиваться смысла в этом культе и того, что впервые его внушило, то найдем там, по словам Перро, «воспоминания и сожаления о потерянной любви, о разбитой смертью привязанности; мы найдем там признательность детей к родителям, предписанную долгом благодарность живущих к тому длинному ряду предков, тяжкими усилиями коих созданы все те блага, которыми пользуется настоящее. Без сомнения, (замечает Перро.— *Н. Ф.*) в этих погребальных обрядах был элемент, обреченный на гибель, на то, что прогресс мышления должен был вывести из употребления. Конечно, старания египтян и греков напоить кровью, молоком и медом души своих предков могут вызывать у нас только улыбку; но нельзя не признать, что все эти народы, несмотря на их простоту, предугадывали истину, которую часто не в силах бывают обнять в наши дни, благодаря так называемому революционному духу с его ребяческим и диким презрением к прошедшему. По-своему, древние глубоко чувствовали связь, соединяющую все поколения человеческого рода. Догадываясь об этом сердцем, они, таким образом, предупредили результаты, к которым новейшая мысль приходит путем внимательного и вдумчивого изучения истории. Философия извлекает из этого, основанного на доказательствах, убеждения, и из следствий, к которым оно приводит, принцип высокой нравственности; но прежде, чем философия могла об этом подумать, эта самая идея, идея единства всех поколений, и чувства любви и уважения, к которым она приводит, были для первобытных народов могущественным средством к нравственному совершенствованию, крепкою связью для семейства и общества» [299].

Верования древних давали единство, смысл, цель жизни, определяли ее задачу; самоубийство тогда было немыслимо, и если бы случился такой факт, самоубийца вызвал бы всеобщий ужас, омерзение к себе, как подлый изменник отцам, предкам, нуждавшимся в его служении для их загробной жизни. Невозможна тогда была и та неопределенная тоска, скука, болезнь, которою столь многие заражены в наше время, и которая происходит от того, что не знают куда девать свои силы, что́ делать с собою, и потому так легко поддаются всяким химерическим задачам, лишь бы отдаться чему-нибудь, найти какое-либо упо-

требление своим силам. Ничего подобного не могло быть в те отдаленные времена, когда сознание единства, тесной связи всех поколений было не мыслью только, но и чувством, определявшим строй жизни, ее задачу, задачу столь громадную, что для выполнения ее никаких сил не могло быть слишком много; как бы ни были велики силы, которыми мог располагать человек, все они находили приложение все в новых и новых мерах к обеспечению жизни, хотя бы и загробной. Но эта жизнь представлялась тогда жизнью действительною. Тогда не могло также возникать и вопроса о цели искусства, об его значении; не могли родиться и такие теории, как теория искусства для искусства, наука для науки и т. п., потому что тогда все было для одной, великой, всеобъемлющей цели.

И только в то время, когда изображению, образу, придавали реальное значение, и вместе с тем, когда человек ставил своею задачею созидание тела умершим, поддержание их жизни, только тогда и могло быть заложено в искусство стремление к воспроизведению жизни, к созиданию, стремление, которым искусство живет и поныне, да и не может и утратить его без потери своего серьезного значения. Это стремление есть лучшее доказательство, что источником искусства не была борьба, что оно также и не игра, что источник его нужно искать в любви к умершим.

Но как древние были правы, сознавая единство всех поколений, и не правы, представляя себе и мертвое живым, так и мы правы в том, что не считаем мертвое живым, но неправы, несравненно более неправы, чем древние, в низведении жизни до простого субъективного представления, неправы в том, что обратили жизнь в неимеющую смысла фантасмагорию. В настоящее время дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с нею. И тогда, сама собою, уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни, способная навести ужас и повергнуть в отчаяние; тогда невозможно будет и то дикое и неразумное презрение к прошедшему, которым, по словам Перро, характеризуется наше время и которое ясно указывает, что мы не сознаем, куда и зачем идем, если можем так относиться к точке нашего отправления. Если же мы не поймем, в чем заключается наш долг и наша цель, то, очевидно, мы должны погибнуть, и, надо думать, гибель наша близка: в слепом ожесточении друг против друга, в состоянии которого мы находимся в настоящее время, когда на борьбу во всех видах (конкуренция, соревнование и т. п.) смотрят, как на единственный двигатель прогресса, когда все, в том числе даже искусство, выводят из борьбы,— нам немного понадобится времени на то, чтобы пожрать друг друга. В чем же однако заключается долг существа, у которого ничего нет своего, которому не принадлежат ни его жизнь, ни все условия ее, которому все это *дано*, дано без его труда, у которого нет никаких, решительно никаких прав, даже на *собственную*, как мы привыкли выражаться, жизнь? В чем может заключаться цель существа *смертного*?

Любовь к умершим у первобытных людей не ограничивалась таким тесным кругом, как у нас, едва помнящих своих дедов; она обнимала целый род, к которому принадлежал человек. Несмотря на наше несходство в этом отношении, мы можем однако, благодаря глубокому изучению истории, понять и оценить это чувство, хотя и в мысли только. И не это одно: несмотря на трудность, мы можем понять даже и то состояние ума, которое делало первобытного человека неспособным представить себе что-либо мертвое, не живое, заставляло его приписывать всему душу, подобную нашей. Мы сами, умеющие отличать живое от мертвого, и для которых несравненно понятнее состояние смерти, чем жизни, пришли, наконец, к убеждению, что и жизнь собственно ничего реально-

го в себе не заключает, и это — до такой степени, что, согласно с современным воззрением, нет даже возможности убедиться, представляется ли мир и другому таким же, каким представляется он мне. И с этой точки зрения Фихте имел право сказать, что с каждою отрубленною головою погибает целый мир. Не следует ли однако отсюда, что жизнь как обман даже хуже смерти, почему и являются проекты всеобщего самоуничтожения? Таким образом как первобытный человек не мог понять смерти, так и для нас теряется смысл жизни.

НАУКА И ИСКУССТВО

Наука, с детской точки зрения, с точки зрения сынов человеческих, есть вопрос о причинах неродственных, небратских отношений между людьми и о неродственном отношении к нам природы, умерщвляющей нас.

Искусство будет состоять в объединении сынов для обращения силы умерщвляющей в силу оживляющую (братотворение).

Искусство же блудных сынов состоит в служении всеми искусствами, всею промышленностью красоте женщин, ради коих оставляются и забываются отцы, становятся во враждебные между собою отношения сыны, т. е. братья, подчиняясь слепой, умерщвляющей силе; а затем следует разочарование, отчаяние, как естественное следствие оставления отцов.

Наука блудных сынов становится служанкою искусства и промышленности, изобретая предметы, служащие сближению полов, и орудия вражды сынов, забывших свое братство.

Всякая работа должна быть и исследованием, как и всякое знание — делом. На основании этого начала войско обращается в естествоиспытательную силу, слепая же сила природы превращается в управляемую разумом, т. е. естествоиспытание становится делом, рожденное становится трудовым, а то что стало мыслию, перестает быть лишь представлением, делается существом.

КАК НАЧАЛОСЬ ИСКУССТВО, ЧЕМ ОНО СТАЛО И ЧЕМ ДОЛЖНО ОНО БЫТЬ?

> Разрешение вопроса, «чем должно быть искусство», будет разрешением противоречия между разумным существом и слепою силою естества, разрешением самого ненормального отношения между человеком и природою, разрешением вопроса о подчиненности разумного существа слепой силе.
>
> Всегда ли природа останется слепою, умерщвляющею силою, а искусство будет творением лишь мертвых подобий? Временно ли или вечно раздвоение?
>
> Совершенство — в единстве природы и искусства.

Сама природа в человеке сознала зло смерти, сознала свое несовершенство. Поэтому востание (вертикальное положение) живущего и воскрешение в виде памятника умершего есть акт естественный для чувствующего и разумного существа. Востанием и обращением к небу живущего (понесшего утрату) и восстановлением в виде памятника умершего началось искусство. Молитва — вот начало искусства. Молитва и молитвенное (вертикальное) положение были первым актом искусства; это — *теоантропоургическое* искусство, которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека. Человек — не про-

изведение только природы, но и дело или создание искусства. Последний акт Божественного творчества был первым актом человеческого искусства, ибо назначение человека — быть существом свободным, а следовательно, и самосозданным, так как только самосозданное существо может быть свободным. В этом создании себя, т. е. в востании и обращении к небу, человек открывает Бога и Бог открывается человеку, точнее же сказать: открывая Бога отцов, существо, сделавшее такое открытие, становится сыном человеческим, а не просто человеком только; и лишь отвлеченно, забывая утраты, можно сказать, что существо, открывшее Бога, стало человеком.

Когда же вертикальное положение превратилось в сторожевое, тогда родилось искусство *антропоургическое*, т. е. уже светское, военное, которое, делая человека с одной стороны устрашающим, а с другой — чувственно-привлекающим, старалось однако придать себе священное значение. Придавать себе устрашающий или привлекающий вид — это выражение светского искусства. Современные и всемирные выставки и являются таким выражением, ибо извне они должны быть арсеналом а внутри — магазином прихотей в ответ на половые стремления. Устрашающее стало признаком господствующего класса, а привлекающее сделалось знамением «слабого» пола.

В акте востания (в вертикальном положении) живущего и в акте создания подобия в виде памятника умершему (в теоантропоургическом искусстве) человек возвышался, поднимался над природою; производя же из себя устрашающее или чувственно-привлекающее (антропоургическое искусство), человек падал *.

Если начало искусства было божественное, а в настоящее время искусство стало индустриально-милитарным, т. е. скотским и зверским, то возбуждается вопрос: как снова дать искусству такое направление, которое соответствовало бы его божественному началу? Что́ нужно противопоставить индустриально-милитарной выставке произведений соблазна и орудий истребления? Если вопрос — «чем искусство стало» — тождествен с вопросом «о причинах между людьми небратства и неродственных отношений природы к людям»,— то вопрос об искусстве — «чем оно должно быть» — будет вопросом о братском объединении для обращения слепой силы природы в управляемую разумом всех воскрешенных поколений, т. е. всеобщее воскрешение, будучи полным восстановлением родства, даст и искусству надлежащее направление, укажет ему цель. Обращение всех миров в управляемые разумом воскрешенных поколений, будучи полным, строжайшим разрешением коперниканского вопроса, в то же время совершенно тождественно с первобытным воззрением, т. е. с патрофикациею неба (с обращением неба в жилище отцов), или с катастеризациею (с перенесением душ отцов на звезды),— что и выражается в храме ску-

* У австралийцев красный цвет обозначал не вступление только в жизнь, но и разлуку с жизнью, которую они не хотели, впрочем, считать за разлуку. Некоторые племена покрывали умершего блестящей, жирной, красной охрой, и этим они хотели обозначить не разлуку с жизнью, а мнимое возвращение жизни, т. е. придавали умершему вид жизни. Возможно, что первой краской, которой раскрасил себя первобытный человек, была просто кровь убитого зверя или пораженного врага. Но как победители, вместо крови, стали употреблять красную охру, так, может быть, и умерших красили кровью: открывая у себя кровь и намазывая ею побледневшего умершего, сыны думали, надо полагать, возвратить ему жизнь.

Траур первоначально означал как бы лишение себя жизни живущим (соумирание), лишение себя жизни, конечно, мнимое. Желание убить, лишить себя жизни выражалось биением себя в перси, нанесением себе ран; позднее же это стало выражать страх лишиться жизни, страх пред блуждающею вокруг душою умершего, т. е. обратилось в мифическую, так сказать, гигиену; да и раскрашивание умершего делалось (позднее) для того, чтобы непосредственное прикосновение мертвеца не причинило болезни. Таким образом, в раскрашивании умершего и в трауре выражалось священное искусство.

льптурно или живописно. Это первобытное воззрение для детей есть самое простейшее, согласное и с первобытным воззрением объяснение и разрешение коперниканского вопроса. Обращение всех миров в управляемые разумом воскрешенных поколений есть высшая цель и для искусства.

ИСКУССТВО ПОДОБИЙ (МНИМОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ВОССТАНОВЛЕНИЯ) И ИСКУССТВО ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ (ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ ВОСКРЕШЕНИЕ)

(Птоломеевское и коперниканское искусство)

Искусство как подобие — подобие всему, что на небе и на земле — есть воспроизведение мира в том виде, как он представляется внешним чувствам; оно есть воспроизведение неба и земли, но неба и земли, не как выражения Божественной воли, а как действия слепых сил природы, не только не управляемых разумными существами, но и признанных ими за богов (Уран, Кронос). Искусство подобия есть изображение неба, лишающего нас жизни, и земли, поглощающей живущих. Потому-то это искусство и осуждается божественною заповедью как язычество, как *идолопоклонство или идололатрия* (т. е. преклонение пред кумирами, изображающими сильные силы, вместо управления ими) и *идеолатрия* (т. е. преклонение пред мыслью, непереходящею в дело, пред знанием безцельным, бездушным, бездельным, пред знанием ученых). Воспроизведение мира в том виде, как он представляется внешним чувствам и истолковывается или внутренним чувством сынов человеческих, хранящих любовь к отцам, или же внутренним чувством сынов, забывших отцов, сынов блудных, есть в обоих случаях искусство подобия; но в первом случае оно будет искусством священным, религиозным, а во втором это будет искусство мирское, светское. Искусство священное есть воспроизведение мира в виде храма, соединяющего в себе все искусства, причем храм как произведение зодчества, живописи и ваяния становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями; а как вместилище пения, точнее отпевания, храм есть голос, под звуки коего оживает прах на земле как кладбище и небо становится жилищем оживших.

Под пением или отпеванием разумеется все богослужение; это — литургия как дело Божие, через сынов человеческих совершаемое; это — всенощное отпевание умерших или же их изображений, соответствующее причитаниям, призывающим к востанию; а затем — дневное соединение (объединение) и научение (оглашение), приготовление к литургии верных, верных Богу отцов, каковая (литургия) есть превращение хлеба и вина, из праха земного происшедших, в живое тело и кровь.

Искусство сынов, забывших отцов, будет воспроизведением мира в виде всемирной выставки, в которой ко всем искусствам присоединяется промышленность. Сама же выставка есть изображение женщины, на служение которой сыны, забывшие отцов, хотят обратить все силы природы, чтобы усилить обаяние полового влечения; и, думая найти в этом влечении жизнь, находят смерть, да одну надежду на возвращение жизни в детях.

Искусство священное тогда лишь нарушает заповедь, когда изображение принимает за действительность, за подлинное воскрешение и пение, т. е. литургию храмовую, за внехрамовое дело воскрешения. Светское же искусство в виде всемирной выставки нарушает все десять заповедей и, творя грех против веры, еще более грешит против разума, так как подчиняет его слепой силе природы, заставляя вместо управления ею даже служить ей.

В своем правильном определении искусство не отделяется ни от науки, ни от нравственности и религии и представляется таким, каким является оно в самой жизни рода человеческого, в истории. Начиная от первого востания человека или вертикального его положения, боль утраты самых близких существ заставила понесшего утрату поднять лицо, обратиться им и всем существом своим к небу; и такое положение есть выражение уже религиозного чувства и пробужденной мысли, запечатлеваемых искусством. (Православие, требующее стояния и допускающее сидение лишь как снисхождение, этим внешним выражением, т. е. стоянием, наиболее существенно отличается от католицизма и особенно от протестантизма.)

Переходом от искусства подобия к искусству действительности, от искусства птоломеевского к искусству коперниканскому, должен служить музей всех наук, соединенных в астрономии, т. е. музей с вышкою и в связи с храмом-школою,— с вышкою для наблюдений над падающими звездами, т. е. для наблюдений над продолжающимся строением мира, а вместе и падением его, а также и для наблюдений метеорических, переходящих в опыт, в действие, чрез обращение военного искусства в естествоиспытательное.

Эстетика есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную), разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих. В этом воссоздании и заключается начало блаженства вечного.

Проявление мощи в немощи есть закон истории земной и внеземной, и вместе,— сущность христианства, как противоположности буддизму и как спасению от него. Земля — кладбище, и, как имеющая историю, она заключает в себе большее содержание, чем все миры, такой истории не имеющие. До сих пор сознание, разум, нравственность были локализованы на земной планете; чрез воскрешение же всех живших на земле поколений сознание будет распространяться на все миры вселенной. Воскрешение есть превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости.

Ни в чем так не выражаются глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной вселенной, в спасении, выходящем из такой ничтожной пылинки, как земля. Обитаемость одной земли и необитаемость других миров есть требование высшего нравственного закона. Если мир не есть произведение слепого случая, то между множеством умерших поколений и множественностью миров дано возможное целесообразное отношение, дабы из одного праха земного, от единой крови произвести всех обитателей всех миров. Но если бы даже мир и был произведением случая, то разумное и чувствующее существо не могло бы не воспользоваться множественностью сил для оживления стольких, лишившихся жизни поколений. На самой земле мы имеем подобие локализации на ничтожном пространстве и затем распространение локализуемого повсеместное по всей земле. Палестина и Эллада представляют пример такой локализации: искусства и науки в Греции, а религии — в Палестине, откуда они распространились потом по всей земле. Но только при соединении религии и науки возможно дальнейшее распространение влияния разумных существ и вне нашей земли. Палестина и Эллада являются представителями Востока и Запада, борьба коих и составляет историю.

КОПЕРНИКАНСКОЕ ИСКУССТВО

Коперниканское искусство или воскрешение, проповеданное поколениями первого века христианства, в коем XIX век видел некоторое якобы себе подобие.

Конечно, век искания нового Бога и нового человека, сверхчеловека, как это видим у Ницше, у Ибсена, Гауптмана, Зудермана [300], имеет сходство с первым веком нашей эры. Но если бы этим искателям новшества показать старого Бога Триединого, Бога отцов, Который служит образцом многоединству, объединению и требует от нашей совокупности, от братства сынов обращения всей вселенной в храм для наших отцов, что было бы высочайшим произведением коперниканского искусства, то новые богоискатели должны бы были признаться, что они вовсе не знают старого Бога. Нынешняя вселенная стала слепою, идет к разрушению, к хаосу потому, что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия, что и обратило древо знания в древо крестное; древо же крестное, всех привлекая, объединяет всех в обращении знания в дело, чем и приводит к воскрешению, к возвращению жизни, т.е. древо знания опять соединяет с древом жизни.

У Ибсена и Гауптмана новые люди «всуе труждаются», созидая новый храм, потому что их храм есть лишь мысленный, символический. Какая бездна лежит между христианским новым человеком и новым человеком Ибсена или сверхчеловеком Ницше! Новизна человека у Ибсена и высота его у Ницше — сама ложь. Олоферн у Гебеля на вопрос Иудифи: «А если небо пошлет свою молнию, чтобы поразить тебя?» ответил: «Тогда я простру руки свои, как будто сам приказал ей поразить меня» [301]. Штокман [302] и все герои Ибсена, обвиняя всех во лжи — как бы ни были справедливы эти обвинения других,— совсем не замечают своего собственного ложного положения; не замечать же лжи в этих новых человеках и сверхчеловеках значит высказывать крайнее ослепление. Штокман требует от общества, живущего курортом, объявить его смертоносным и тем лишить себя средств жизни!.. Эти герои, подчеркивая свое мнимое несходство с большинством, принимают это несходство за превосходство, не замечая самого глубокого сходства, выражающегося в том, что все люди, не исключая и самих протестующих — сыны умерших отцов. Новый человек, возрожденный по-христиански, произошел от того, что дано в призыве «*покайтесь*!», а сверхчеловек от того, что таится в совете: «*познай самого себя*», т.е. знай только себя. Неизбежность лжи обусловливается средою, т.е. внешним миром и наследственностью. Следовательно, нужно или признать совершенную невозможность освобождения от зла, или же признать необходимость всеобщего объединения для воскрешения, ибо только в регуляции внешнего мира дана возможность освобождения от подчинения силе среды и только воскрешением исцелятся потомки от дурной наследственности.

КАК МОЖЕТ БЫТЬ РАЗРЕШЕНО ПРОТИВОРЕЧИЕ МЕЖДУ НАУКОЮ И ИСКУССТВОМ?

Три формулы: а) *художественная:* объединение всех созданных по образу Бога-Творца, объединение воссоздателей (художников) для воссоздания всего, по вине людей разрушенного, всего, по их бездействию оставленного во власти смерти и тления;

б) *религиозно-нравственная:* объединение всех живущих (сынов) по образцу Триединого Бога отцов для воскрешения умерших (родителей) и

в) *научная:* объединение разумных существ против слепой силы природы, смертоносной по своей слепоте, для обращения ее в управляемую разумом, следовательно, в живоносную.

Соединяя все искусства в архитектуре, в лице ее совершеннейшего создания — в храме как изображении кажущегося мироздания, а все науки, все знания соединив в астрономии, отрицающей кажущееся мироздание и обнимающей землю со всеми ее обитателями в их настоящем и прошедшем (палеонтология и история) и все миры со всеми их свойствами, физическими, химическими, мы получаем противоположность между наукою и искусством, между наукою, которая становится коперниканскою, и искусством, которое остается птоломеевским.

Переход к действительности заключается в уничтожении разрыва между наукою и искусством, между изображением кажущегося мироздания (архитектура, храм) и тем, как оно представляется мысли, мышлению или современной науке. Художество и поэзия до сих пор остались верны птоломеевскому, древнему воззрению на мир, потому что коперниканское воззрение на мир, говорят, «*так не поэтично*»: для него нет неба, а есть лишь земли; оно как бы создано для новой прозаической, светской истории.

Коперниканское воззрение, действительно, не поэтично, но потому что оно требует поэтического творчества в действительном, а не в метафорическом смысле; оно требует примирения науки и искусства, которое совершится лишь в области действительности, когда наука и искусство будут иметь один и тот же материал, когда они будут действовать одною и тою же силою и самые земли сделают небесами. Про птоломеевское искусство говорят, что никогда не было обмана, более возвышающего нас, ибо из геоцентрического положения вытекало антропоцентрическое. Но как согласить центральное положение человека с его фактическим бессилием?.. Помещая человека в центр, птоломеевская система делала его *только созерцателем*, да притом созерцателем *своего ничтожества*; мир же представлялся здесь не слепою силою, а силою, управляемою разумом, но разумом нечеловеческим. Слепая сила, носящая в себе голод, язвы и смерть, понятна; но как разумную силу соединить с такими бедствиями?!. Птоломеевская система указывала на человека как на особый предмет попечения Высшего Разума; но при этом было бы большою ошибкою думать, что Высший Разум являлся ревнивым к Своей власти и что человек обрекался на вечное несовершеннолетие. Но ведь человеческое совершеннолетие не воспрепятствует, конечно, Высшему Разуму быть всеведущим, всемогущим и все делать для людей, но делать чрез них самих! *В этом является наибольшее величие Бога. Бессмертие души*, и притом *прирожденное, а не приобретенное*, бы-

ло необходимостью этой системы. Приобретенными при этом оказываются награды и наказания, и нет здесь места *делу, делу общему*, т.е. объединению для воскрешения, что, наоборот, составляет необходимость коперниканской системы, в которой человек не поставлен в центр и не служит целью мироздания. Но это-то именно и вынуждает самого человека внести целесообразность в мир, заставляет его самого стать правящею силою и сделать это внесение целесообразности в мир предметом общего дела.

Коперниканская система обращает человека *из созерцателя в деятеля*, а в мире видит слепую силу, признает мир силою слепою. Коперниканская система есть гипотеза, которая может получить подтверждение и полную, осязательную, доказательную силу лишь чрез постепенное и последовательное воскрешение всех прежде живших поколений. То будут как бы испытательные экспедиции для удостоверения в истинности всех предположений о движении миров во всей вселенной, отдаленности их друг от друга и вообще всего, что входит в эту величавую гипотезу. *Знание доказывается всеобщим делом*, ибо знание, как вера, есть осуществление чаемого, т. е. требования человеческой природы. *Наука доказывается искусством*: коперниканская астрономия, вмещающая все науки, доказывается небесною архитектурою, обнимающею все искусства, основанные на небесных механике, физике, химии, физиологии, антропологии и всей истории. Это не значит низводить небеса в земли: это значит возводить земли и все миры в высшие, небесные, в управляемые любовью, разумом или человеком как орудием Бога отцов, Бога Триединого, образца единодушия и согласия, Существа всесовершенного. Бог, по коперниканской системе, есть Отец, не только делающий все *для* людей, но и *чрез* людей, требующий, как Бог отцов, от всех живущих объединения для воскрешения умерших и для населения воскрешенными поколениями миров для управления сими последними. Это и будет одухотворение миров воскрешенными поколениями. Коперниканская система для нравственного своего завершения требует регуляции миров чрез воскрешенные поколения; она дает знанию цель, а искусство делает живым, совершенным. Никакой «возвышающий нас обман» не может сравняться с истиною, возвышающею нас не мнимо, а действительно.

Спиритуалистическая, дуалистическая философия есть порождение птоломеевского или кажущегося мироздания, в коем небо отведено духовным существам, а земля — телесным; тогда как не только новозаветная, но и ветхозаветная религия не знают этого раздвоения, ибо последняя одинаково относится и к «елика на небеси-горе» и к «елика на земли низу»; а христианство лучший мир видит не в новой лишь земле, но и в новом небе, а не в нынешних, которые должны быть разрушены или преобразованы, смотря по тому, последует ли покаяние, а с ним и объединение для воскрешения; если же покаяние не последует, тогда и наступит конец, разрушение...

Разрешение противоречия между коперниканскою наукою и искусством, которое все еще остается птоломеевским, потому в высшей степени важно для жизни, что коперниканское мировоззрение имеет то общее с мировоззрением христианским, что оба они признаются высшими истинами, но, несмотря на такое признание, ни то, ни другое в жизнь не проникли: нравственное устройство мира остается и до сих пор языческим, точно так же как до сих пор в жизни продолжают руководствоваться птоломеевским мировоззрением до того, что сами астрономы принуждены говорить о восхождении и захождении солнца, луны и звезд. Можно думать, что нравственное устройство мира станет христиан-

ским лишь тогда, когда не мысль только, не одно мировоззрение, но и само искусство, т. е. дело, станет коперниканским.

Как искусство, так и наука начинаются с заповеди «будьте как дети». Только понесшие утрату дети, т. е. сыны умерших отцов, полагают начало искусству или делу. Нельзя узнать конца (цели) искусства, не зная его начала, как не зная конца и цели, нельзя понять значения искусства. Подъем, востание, вертикальное положение — вот естественное начало искусства и это начало указывает на цель и значение искусства. Вместе с последним вздохом отцов поднялся взор сынов к небу, как лону отцов, не мертвых, а живых, потому что только живое и могли они понять. Зарывая или даже сожигая умершего отца, сын, как существо живое, тотчас же восстановлял отца в виде изображения, как живого, в вертикальном, стоячем положении, а не в лежачем, как мертвого. С соединением сынов соединились и памятники отцов: создался храм, который и есть изображение земли, отдающей своих мертвецов. Простирая над соединенными памятниками отцов кожу, покров, шатер, как небо, сыны и на этом покрове писали образы отцов. И стал храм изображением не земли лишь, отдающей своих мертвецов, но и неба, населяемого воскрешенными поколениями; храм стал изображением кажущегося мироздания (согласно птоломеевской системы), подобием, а не действительностью. Какое же искусство, какой храм, как соединение всех искусств, должен соответствовать коперниканскому мировоззрению, отвергающему кажущееся мироздание и требующему действительного мироздания, населенного не подобиями лишь умерших, а самими умершими? Только искусство может превратить коперниканскую гипотезу в несомненную, осязательную истину.

Храм с своей художественной стороны выражает докоперниканское мировоззрение, с технической же стороны представляет приложение земной механики, которая сводится к одному: к удержанию тел от падения. Если архитектура подобия есть противодействие падению, поднятие, поддержание падающего; некоторое торжество над падением тел — то действительная архитектура будет противодействием падению самой земли и целой системы, противодействием падению всех мировых систем. Ибо земля — как и все небесные тела — говоря строго, не держится, а постоянно падает, совершая одно, два или даже очень большое число круговых оборотов. Само солнце, испуская лучи, уплотняется, охлаждается и, следовательно, и его падение усиливается.

Отношение опор к поддерживаемым ими частям или способ, коим производится противодействие падению тел, дает все разнообразие стилей и служит характеристикою их. Новый стиль, т. е. противодействие падению самой земли и вообще небесных тел, может произойти из приложения небесной механики к естественной, небесной архитектуре; насколько познание падения тел служит строительному искусству, настолько же небесная механика, небесная физика и т. д. будут служить к обращению бессознательных движений светил в сознательные: будут служить к управлению ими, к постройке из них прочного здания, храма миров, неудержимо, без видимых опор, в безграничном пространстве движущихся; будут служить освобождению всех миров от уз тяготения, от слепой силы притяжения, делая их орудием выражения взаимных чувств, взаимной любви всех поколений человеческого рода. Очевидно, в этом случае разрыв между архитектурой или храмом, соединяющим в себе все искусства, и астрономией, соединяющей в себе все науки, будет уничтожен и между ними установится полное единство: архитектура, соединяющая в себе все искусства, станет опытным доказательством астрономии, соединяющей в себе все науки. Это уже не искусственный храм, не изображение только небесного свода; это и не хоровод, подобие движению солнца: это само небо, само движе-

ние земли, управляемое мыслью и чувством стройного хора всего человеческого рода. Какое единство проникало бы всю историю человеческого рода от первого взора, брошенного на небо воставшим существом, устроившего по подобию небесного движения свой земной хор, если бы этот хор превратился затем из мнимого солнцевода в действительный земновод!

Храм вообще есть подобие вселенной, значительно низшее своего оригинала в действительности, но несравненно высшее его по смыслу. Смысл же храма заключается в том, что он есть проект вселенной, в которой оживлено все то, что в оригинале умерщвлено, и где все оживленное стало сознанием и управлением существа, бывшего слепым. Храм, даже самый громадный, мал до ничтожества сравнительно со вселенной, им изображаемой; но в этом ничтожестве по величине смертное, ограниченное существо силилось изобразить и даль, и глубь, и ширь, и высь необъятную, безграничную, чтобы водворить в нем все, что в природе слепой являлось живым лишь на мгновение. Это эфемерное по времени существование человек превратил в обыденное (однодневное) по скорости восстановления, ибо чем короче срок восстановления, тем оно содержательнее и шире по объему, вмещая в себе все прошлое. Необъятность и мощь и жизнь изощрялся сын человеческий изобразить в храме пластично, живописно, иконописно; прибегал к звуку, к слову, к письму, и, наконец, в самом себе, в живущих изображал умерших; и таким образом совокупная молитва превращалась в храмовую службу.

Воскресение Христа было обыденным (однодневным) сооружением Им Самим храма Своего пречистого тела, а обыденное строение храма, воздвигаемого общим трудом, безденежно, для бескровной жертвы — храма, подобного, следовательно, очищенному от крови и денег храму Иерусалимскому (Иоан, III, 16) — можно и должно назвать трехдневным, причем только и раскрывается глубокий, всехристианский смысл этих обыденных, и в то же время обетных храмов. Храм будет трехдневным, если постройка его, вызванная каким-либо бедствием, мором, страданиями, начнется в пяток вечера и, превратив покой субботы в труд, подобно Сыну человеческому, исцелившему расслабленного и воскресившему Лазаря в день покоя, окончится освящением храма в полночь дня воскресения, т. е. при начале дня избавления от страдания и смерти. Такого значения, такого смысла дням строения не придавали, по-видимому, сами строители обыденных храмов, хотя именно такой смысл и значение в них заключаются; здесь, можно сказать — вся сущность христианства, которая состоит в том, что род человеческий, исполняя волю Отца-отцов, отождествляясь с нею, сам страждущий и умирающий, совокупным многоединым трудом, по образу Триединого, достигает однако бессмертия и святости.

Всеобщее воскрешение есть полная победа над пространством и временем. Переход «от земли к небесе» есть победа, торжество над пространством (или последовательное вездесущие). Переход от смерти к жизни, или одновременное сосуществование *всего ряда времен* (поколений), сосуществование последовательности, есть торжество над временем. Идеальность этих форм знания (пространства и времени) станет реальностью. Всеобщее воскрешение станет единством истории и астрономии или последовательности поколений в совокупности, полноте, цельности миров. Трансцендентальная (предопытная) эстетика пространства и времени станет нашим настоящим опытом или всеобщим делом.

СТАТЬИ О РЕГУЛЯЦИИ ПРИРОДЫ

КТО НАШ ОБЩИЙ ВРАГ, ЕДИНЫЙ, ВЕЗДЕ И ВСЕГДА ПРИСУЩИЙ, В НАС И ВНЕ НАС ЖИВУЩИЙ, НО ТЕМ НЕ МЕНЕЕ ВРАГ ЛИШЬ ВРЕМЕННЫЙ?

Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой также для нас вредна, как и вражда. *Природа нам враг временный, а друг вечный, потому что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача*, задача существ, наделенных чувством и разумом.

Природа в нас начинает не только сознавать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную. *Задача сынов человеческих — восстановление жизни, а не одно устранение смерти.* В этом — задача верного слуги, задача истинных сынов Бога-отцов, Бога Триединого, требующего от Своих сынов подобия Себе, братства или многоединства.

Теперь, когда люди смотрят друг на друга как на врагов, необходимо им узнать действительный, хотя и временный источник вражды, узнать общего врага, которого они не замечают, увлеченные взаимной неприязнью. Хотя этого врага мы встречаем и в себе и вне себя, горé и долу, над собою и под собою, везде и всюду, врага общего, единого, тем не менее мы почти не замечаем его враждебности и даже преклоняемся пред этою силою, смешивая ее даже с Богом. Не везде и не всегда одинаково обнаруживает она свою вражду; однако и благосклонность ее для нас столь же вредна, как и вражда. Притом же в настоящее время область благосклонности по мере истощения земли и увеличения народонаселения все сокращается, так что христианское и арийское человечество вступает в область открытой вражды к природе.

И тем не менее природа нам — враг лишь временный, другом же нашим она будет вечным. Разум человеческий раскрывается вместе с сознанием своей зависимости от силы, без обладания которою человек существовать не может, без овладения коею он должен был признать себя существом смертным и нести постоянные утраты. По мере истощения человеком средств для ограниченного существования и соответственно увеличения населения земли, этот враг, тайный и явный, все более обнаруживается, и человеку приходится бороться усиленно и даже непрерывно с этою враждоносною и смертоносною силою. Но борьба с нею не под силу отдельным лицам; она должна расшириться и сорганизоваться в борьбу общественную, государственную и международную, то есть всенародную. Здесь — единственный истинный и плодотворный коллективизм, единственная естественная, целесообразная солидарность. И здесь же, на этом поприще всем необходимой, единственной спасительной самозащиты и взаимозащиты, здесь — и возможность замены братоубийственной вражды братским и сыновним единением; и здесь же, наконец, возможность и твердая надежда на исполнение общего дела и долга сынов человеческих перед их отцами и перед Богом отцов, победа жизни над смертью во всеобщем воскрешении и воскресении.

НЕБЕСНЫЕ НАУКИ КАК ФАКТ И КАК ПРОЕКТ

Если все нынешнее знание принять *за объективное*, будем иметь *астрономию*; если же все нынешнее знание, в коем заключается и знание прошлого, принять *за субъективное*, то будем иметь *историю*, и тогда знание становится вопросом. Соединить все науки в астрономии значит обратить их в *небесные механику, физику, химию* [1]; а рассматривая растительную и животную жизнь как проявление кажущегося движения солнца или действительного движения земли, мы будем иметь *небесную ботанику и небесную зоологию; небесная же история* говорит о существе живом, почувствовавшем свое сиротство и обратившемся к небу с молитвою о родителях; выражая свою мольбу всеми внешними средствами и силами, осиротевшее существо возвращает жизнь родителям и приобретает бессмертие себе.

Соединяя все науки в астрономии (все, а не одни естественные), в астрономии коперниканской, мы не только не можем, но и не должны придавать ей безусловной достоверности, потому что такое признание было бы равносильно застою, остановке знания. Знание должно доказываться не только опытами в малом виде, производимыми особым сословием ученых в физических кабинетах и лабораториях, *по-городски*,— знание должно доказываться и *по-сельски*, опытами в естественном размере, т. е. регуляциею метеорическою и теллурическою, а также обращением земли из стихийно самодвижущейся в землеход, движимый всем человеческим родом, как кормчим (самодержцем с корабельною прислугою земного корабля, причем всеобщая воинская повинность будет тогда набором экипажа для землевода или земной планеты).

Обращение из движущихся в движимые,— чрез воскрешенные поколения, владеющие своими организмами, регулирующие их отправлениями, чрез поколения не рожденные, а трудом воспроизведенные,— такое обращение (из движущихся существ в движимые) должно быть распространено на все планеты, солнца и т. д. до совокупности всех миров вселенной. Пока же астрономия (или все науки, в ней соединенные) остается произведением существа лишь смотрящего на миры вселенной, т. е. пока астрономия остается только гипотезою, она будет историею миропредставлений от первого восточного человека, обратившего свои взоры к небу, до полного обхода земного шара в форме борьбы западных людей с восточными,— борьбы небопоклонников (Восток) с землепоклонниками (Запад),— астрономия будет историею миропредставлений или религий, историею знаний, философии, словом — историею мысли и дела человеческого, историею всех поколений, совокупность коих и есть история. Но эта совокупность поколений не есть осязательная действительность, а лишь представление одного живущего, или же еще неумершего поколения; и эти поколения в свою очередь останутся лишь представлениями, пока не сделаются разумом и чувством, правящим совокупностью всех миров.

Полнота науки состоит в том, чтобы история или совокупность всех поколений получила одновременное существование или сосуществование, вместо смены, в пределах совокупности всех миров, составляющих вселенную. И тогда история будет уже не наукою лишь или знанием, а делом, искусством или полнотою всех искусств, но не птоломеевских, а полнотою искусства коперниканского. Мироздание есть термин, очевидно, птоломеевского представления мира, в коем небо не есть совокупность миров или звезд, а один свод, у которого помостом служит земля. Точное изображение птоломеевского мироздания в архитектуре мы знаем лишь в проекте, потому, конечно, неосуществленном,

что он составлен русским архитектором [2] *. Представьте храм со сводом, опор которого вы не видите, освещенный солнечным светом и полный людей, хотя окон его и дверей вы не замечаете. Внутри он — птоломеевский, а снаружи, имея вид жертвенника, представляет переход к коперниканскому искусству, к искусству внехрамовому **.

Коперниканская архитектура или храм имеет наибольшее сходство с самою первою постройкою человека, с храмом его тела, который создался востанием человека, вертикальным его положением и обращением лица к небу; создание продолжалось сельским хороводом и городскими ходами, в храмах и вне храмов совершаемыми; и городской храм есть изображение хода в неподвижном состоянии ***. В коперниканской архитектуре планеты и солнечные миры с их землями, когда все они будут управляемы воскрешенными поколениями, не будут ли иметь поразительного сходства с сельскими хороводами, хотя эти хороводы, подражания кажущемуся движению солнца, движению — «по-солонь», и суть мнимые солнцеводы [4]. В коперниканской же архитектуре хороводы будут истинными землеводами и планетоводами. Городские и даже сельские жители привыкли под архитектурою разуметь нечто неподвижное, тогда как прототипом, первообразом храму служил ход существа, к небу стремящегося (что и выразила готика). Для осуществления общего дела необходимо соединить *все искусства в храме-школе* (всеобщеобязательного образования), не как *подобии* лишь *мироздания*, а как *проекте мира*, в котором *поглощение* заменено *воскрешением*, осуществляемым чрез все науки, объединенные в науке мироздания — астрономии, и притом чрез всех людей, ставших, благодаря школе, познающими.

БУДУЩЕЕ АСТРОНОМИИ

В запрещении подобий заключается требование самобытности, самостоятельности, действительности.

Человек, подобие Бога, творил подобия слепой природы. Это — грех, вмещающий в себе все грехи.

---

* Запад действует подавляющим образом на слабохарактерную или бесхарактерную русскую интеллигенцию, которая в зародыше губит и губила все самостоятельное на Руси и даже зарождаться не допускает ничему оригинальному, суеверно уверившись в западном совершенстве и русской несостоятельности. Сколько талантов погибло от пьянства, благодаря ренегатствующему западничеству и притворному славянофильству!

** Если, по проекту русского архитектора, храм внутри представляет совершеннейшее подобие птоломеевской вселенной, то с наружной стороны, имея вид жертвенника (трехъярусного), он представляет переход к коперниканскому внехрамовому искусству. Трехъярусный жертвенник представляет также Голгофу, т. е. он представляется как бы сложенным из надгробных плит с адамовыми головами, следовательно потомков Адама, выступившими из земли и ожидающими орошения оживляющею кровию; это жертвенник для превращения праха земного в ту плоть и кровь, из коих он произошел. (Говорится о плане храма Христа-Спасителя, составленном Витбергом.)

*** Сравнение тела с храмом, сделанное Христом, кажется искусственным, а между тем ничего нет естественнее этого: первый человек иначе не мог и представить себе вертикального положения с последствиями *). В словах Евангелия: *«в три дня создам его»* [3] (храм) заключается указание на регуляцию внутреннюю, на воссоздание своего тела и тела своих родителей, т. е. заключается указание на воскрешение. Обыденное или трехдневное строение храма, и трехдневное или обыденное воскрешение есть определение жизни каждого человека, пришедшего в меру возраста Христова или приходящего в эту меру, в жизнь, сообразную жизни Христа. Такая жизнь есть переход от страдания, причиняемого смертью отцов, не к покою и бездействию (суббота), а к труду воссоздания тел отцов, и через то — к воссозданию и своего тела в храме бессмертия.

*) Уподобление храма телу человека, восстающего из земли, находим у одного из величайших представителей итальянского Возрождения, полигистора и теоретика искусства Леон Батисты Альберти в его труде "De Architectura". *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

16—436

Птоломеевской астрономии, принимающей *кажущееся* за действительное, соответствует и искусство, в котором небесное было лишь кажущимся, лишь подобием. Если храм подобия есть только изображение земли, отдающей своих мертвецов, и неба, населяемого воскрешенными поколениями, то чем должен быть храм действительный? В чем состоит отличие человека, этой ничтожнейшей части животного царства? В чем свет знания, в чем разум, тождественный с совестью? Человек потому не животное, что он знает, что он животное, т. е. он знает, что, рождаясь, он уже умерщвляет, что он живет, только разрушая, созидает не иначе, как умерщвляя. Но человек есть не только сознающее, но и действующее существо, т. е. он хочет быть и сознает свой долг быть воссозидателем.

Коперниканская астрономия, вмещающая в себе все знания (науки), доказывается небесной, но *не кажущеюся*, а *действительною* архитектурою, вмещающею в себе *все искусства*, воспроизводящие, воссоздающие *не подобия*, а *самую действительность*. Искусства, следовательно, должны установить действительную, хотя и постепенную, но постоянную отдачу землею убитых, поглощенных ею поколений, а вместе с тем установить и расширение влияния человека в воздушном пространстве. Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — *хороводом*, как мнимым солнцеводом; оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из них первый был бы *действительный землевод*, а все другие суть *планетоводы*, также действительные. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, *эфироезоты*, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущиеся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров — звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа,— предшественники Коперника в древнем мире. Только коперниканская архитектура, на небесной механике основанная, может достигнуть архитектурного совершенства. *Бог-Творец создает человека по своему творческому образу, как воссоздателя. Следовательно, искусство начинается вместе с человеком на земле и совершается в небе.*

Устранение неподвижности, ограниченности пространства, безжизненности в зданиях птоломеевской архитектуры было лишь мнимое, и если храмы земные производили впечатление шири, глуби, парения в высь, то это не было, конечно, действительностью. Гордый строитель двойни небес, второго неба коперниканским мировоззрением был низведен до обитателя ничтожнейшей по величине земли, которому даже управление движением земной планеты стало казаться уже дерзостью.

Для коперниканской астрономии — для коей и небесный свод есть призрак, и звезды удалены в глубочайшую даль — нет ограниченности пространства, как нет и неподвижности в коперниканской архитектуре. Каждая планета управляема одним из воскрешенных поколений, одухотворена сыновним чувством, как всеобщим, как основным, сила коего выражается во всестороннем исследовании проходимых пространств и в материальном и динамическом отношении. Ни одна молекула, ни один атом не ускользнут от зоркого внимания сынов человеческих; ни одна вибрация не будет пропущена чутким слухом или иным каким-либо чувством дочерей человеческих.

Конечно, регуляция обращает слепые движения планет и всей солнечной (подсолнечной) системы в управляемые разумом сынов человеческих. Только сыновнее чувство обращает всю систему в *священный храм* Богу-отцов. Един-

ство метеорического (метеорическая регуляция еще недоказана, т. е. не осуществлена еще) и космического процессов (предполагаемое, конечно) дает основание для расширения регуляции на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом. Земля, а затем и другие планеты, созидаясь из космической пыли, под управлением разумных существ создадут из той же космической пыли и метеоритов проводники силы к солнцу и от него получат силу свободного полета, т. е. электромагнитным бурям, возбуждаемым солнцем на земле, будет дано правильное движение, должный ход. Чрез эти же проводники, как было сказано, земля и все другие регулируемые планеты, влияя на центр, будут ускорять или замедлять движение всей системы. Совокупность одухотворенных воскрешенными поколениями миров, в теснейшем братском соединении, сделаются сами орудием воскрешения своих предшественников-отцов.

В деле воскрешения сыны и дочери являются орудиями Бога-отцов, представляя в своей деятельности живое подобие любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу. Самым священным местом храма будет земля, место воскрешения и рождения, могила и колыбель, земля — жертвенник коперниканского храма, исходный пункт знания и дела воскрешения. Иконописью небесною этого небесного храма будут лучевые образы отцов, изображение наружного и внутреннего строения их тел...

С одной стороны человек, по коперниканскому учению, есть обитатель ничтожнейшей частички безмерной вселенной, а с другой — вся астрономия есть лишь *мнение* этого ничтожного обитателя этой частички; и чтобы это мнение стало *истиною*, стало *действительностью*, нужно *человека сделать обладателем всей вселенной*, нужно, чтобы слепая сила была управляема разумом.

Трудно сказать — превознесена ли здесь превыше всего астрономия, которая сделана вместилищем всех наук, или же она унижена до того, что лишена всякой действительности, объявлена недоказанною, лишь мыслью, мнением человека, который и сам так унижен ею. Но не отнята у нее и надежда стать несомненною истиною; только для этого порожденный крошечною землею, *зритель* безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и *правителем*.

ПАДАЮЩИЕ МИРЫ И ПРОТИВОДЕЙСТВУЮЩЕЕ ПАДЕНИЮ СУЩЕСТВО

Какую будущность имеет вопрос о «*падающих звездах*», в изучении которого возможно всеобщее участие? Участие всех в этом изучении наблюдением ведет естественно и даже необходимо к замене птоломеевского миропредставления коперниканским и таким образом объединяет народ и интеллигенцию в общем представлении и конечно — для общего дела.

Под «падающими звездами» должно разуметь все миры, от космических пылинок и болидов до самых больших планет и солнц, которые кажутся неподвижными, но в действительности также падают, с различием лишь во времени и виде падения. Природа есть совокупность падающих звезд (или миров), медленность падения коих принимается за устойчивость. Миропадение таким образом принимается за устойчивость. Миропадение таким образом принимается за миродержание, мироразрушение — за мироздание! Но падение связано со смертью, с умиранием; падение есть выражение разности между прихо-

дом и расходом силы, дефицит. Движение или падение облаков, а также и ниспадание их в виде дождя, есть подобие всего космического процесса, который также требует регуляции, как и метеорический (земной); а потому и вопрос о «падающих звездах» составляет переход от регуляции метеорического, земного процесса к регуляции процесса космического *. Падение звезд или кончина мира совпадает с самым началом его; и кончина мира совершится, если разумная сила останется в бездействии. Всеобщее наблюдение над падающими звездами есть выход или было бы выходом из бездействия разумной силы, было бы началом мирового действия, хотя бы еще и в форме только всеобщего наблюдения. Когда богословы говорят, что мир по создании «*держится*» законами, данными ему Богом (а «*держится*» значит «*падает*», если разумная сила бездействует, как теперь), то, спрашивается, какое назначение должны иметь те существа, которые сознают это падение? *Христианство не есть лишь жизнепонимание, а дело искупления, которое и состоит в расширении и распространении регуляции на весь мир.* Иначе разум нужно признать патологическим явлением, а разрушение мира здоровьем!.. Если же разум — не патологическое явление, то как падение связано со смертью, так и регуляция связана с жизнью, и ведет она не к равновесию только и превышению дохода над расходом, жизни над смертью, но и *к совершенному устранению* расхода, *смерти, к возвращению всего* израсходованного, *к воскрешению всех умерших*; регуляция есть существенный признак совершеннолетия рода человеческого, как разумного существа.

Если с началом мира начинается и кончина, падение его, то вместе с человеком начинается востание. Само вертикальное положение человека есть уже противодействие падению. Все строения, возводимые человеком, вся архитектура и скульптура суть выражения того же востания, подъема мысленного и материального (аэростат). Падающие звезды для человеческого рода — то же, что яблоко для Ньютона: они указывают на действительное положение звезд, кажущихся неподвижными; переход от падающих звезд к кажущейся неподвижности, а также и к кажущемуся лишь движению их и есть переход от легкого к трудному.

Но несмотря на легкость и необходимость всеобщего наблюдения падающих звезд, введение его в школы и обращение этого наблюдения в постоянную и повсеместную повинность встретит сильное препятствие: в городах — насмешку, а в деревнях — предрассудок. Если все знание с (мнимо) объективной стороны есть отвлеченно — естествознание, а конкретно — астрономия, в которой земля занимает ничтожную часть, а человек и того ничтожнее, то с другой стороны, со стороны (мнимо) субъективной, вся астрономия есть представление или, точнее, гипотеза; она, впрочем, и должна быть гипотезою, иначе она будет суеверием, пока не станет делом, т. е. управлением падающими мирами.

Противопоставлять природу человеку, пугать его пространством, это значит забывать, что сама природа сознает себя в человеке и силится, стремится управлять собою. *Однако и самая высшая ступень управления есть не создание, а лишь воссоздание.* И нельзя же откладывать изучения падающих звезд до наступления космического погрома, ливней аэролитов или чего-либо подобного. Видер в статье, напечатанной в журнале Nature (Русск. Ведом. 1895, № 222), проводит ту идею, что электрические возмущения (т. е. грозы) на солнце передаются к земле не путем излучения, а чрез посредство проводников, и что таковыми являются тонкая космическая пыль и метеориты, наполняющие солнеч-

* Регуляция метеорического процесса или добывание силы из облаков, паров, воздушных токов находится также в связи с горнозаводским делом, с добыванием каменного угля, в связи с заменою последнего грозовою силою или атмосферным электричеством.

ную систему. Эти метеорные частицы представляют собою хорошо проводящую массу и, по мнению Видера, исследовавшего большое количество метеоритов, эти последние обладают магнитными свойствами, которые могли возникнуть вследствие продолжительных индуктивных влияний. Таким образом соприкосновение земли с роями метеоритов, рассеянных в солнечной системе, оказывает, по Видеру, несомненное влияние на состояние магнитных возмущений на земле. Такое мнение дает нам возможность представить распространение человеческого влияния на внеземные пространства: космическая пыль или частицы, о которых говорит Видер, не могут ли действием земли, как электромагнита, когда он будет управляем совокупным действием человеческого рода, быть устроены в виде как бы нитей от земли к солнцу, как бы нервной солнечной системы?

Когда впервые было узнано (а это было очень давно), что янтарь при некоторых условиях способен приходить в особое состояние, при коем он может даже разражаться искрами, метать молнии, тогда, считая такое состояние исключительною принадлежностью этого «бел-горюч-камня», назвали его алатырь-камнем, или электроном, а силу, производящую такое состояние, электричеством. Потом был найден способ обезоруживать эти молниеносные тела (найдены проводники) и вооружать их, т. е. усиливать движение (уменьшать падение) или ослаблять движение (усиливать падение). Когда же мало-помалу было узнано, что все тела способны принимать или приходить в «грозовое», так сказать, состояние, когда было узнано, что всякое прикосновение, трение, приближение и отдаление тел производит увеличение или уменьшение этого состояния, тогда нужно было признать, что наше представление тел инертными, безжизненными неверно, или что механика есть наука отвлеченная, которая изучает тела с их лишь материальной стороны, а не с внутренней, динамической, рассматривает их отвлеченно от силы, т. е. изучает силу и материю в отдельности одну от другой, подобно тому, как геометрия не признает в телах их телесности, а только формы. Поэтому-то и невозможно создавать из электричества особую силу наряду с другими, как свет, теплота, звук, притяжение и отталкивание. Если электричество производится всеми этими силами и само производит их, то оно не может уже считаться *особою* силою. Изучение электричества есть изучение *общего* источника всех сил, это общая физика, которую можно изучать на земле (где мы сами находимся), так сказать, извнутри, а на других мирах — извне. Изучение электричества, а с ним и всей природы тогда только станет на твердую почву, когда мы будем в силах всю землю как одно тело приводить в различные степени возбужденного состояния и замечать действие, производимое ею на другие миры; изучение же электричества в физических кабинетах есть лишь подготовительное расследование способов управления землею (детское состояние науки).

Электричество, будучи общею силою, действующею во всем, везде и всегда, может однако, не утрачивая действия своего на все, обособиться во всей природе, в земной планете, в солнечной сoстеме и т. д., делаясь подобным той силе, которая действует в нервном аппарате, регулируя всеми отправлениями организма. В природе внешней, в земной планете (и в солнечной системе) нет правящей, производящей равновесие силы. Грозы и сияния (северные или полярные) указывают на отсутствие регулирующей силы. Громоотводы как регуляторы гроз, и Лемстремов аппарат [5] как регулятор сияний есть начало устроения аппарата, подобного нервному, который должен управлять ходом самой земли. Все тела способны приходить в грозовое состояние: на солнце видим это в форме пятен, а на земле в виде воздушно-влажных токов, отделяющихся от

полосы (т. е. от тока) гроз и тишины, обходящих всю землю и сопровождающихся большими или меньшими грозами. От этих-то токов (находящихся в неизвестной еще связи с подземными, а быть может, и циклонами или гольфштромами) и зависит жизнь растений и животных, т. е. урожай и голод, размножение и падеж скота, словом, в этом метеорическом процессе заключается сила, которая носит в себе голод, язву и смерть. Если жизнь солнца состоит из непрерывных и повсеместных на нем — только неравной силы — гроз, то и земля, кроме отражения солнечных молний, и сама производит грозы и молнии, непрерывные в грозовом кольце, прерывающиеся — в умеренных поясах и переходящие в полярные сияния в холодных краях земного шара. Вся жизнь вселенной есть непрерывная гроза и буря разной напряженности, потому что сила вселенной есть еще сила нерегулируемая. Изучать природу значит отыскивать способ разоружения грозовой силы и обращения ее из разрушительной в воссозидательную, воскрешающую.

Что для ученых электричество, то для неученых грозовая сила: заменить понятным для всех (ученых и неученых) словом это непонятное и ничего не говорящее даже самим ученым выражение значит дать не только смысл всему естествознанию, но и цель, разумеется, если признать электричество силою всеобщею, какою, кажется, и признает его в настоящее время большинство. Находить электричество везде и во всем, вводить его повсюду, можно считать характеристическою чертою времени. Электричество можно считать главным предметом изучения в настоящее время и у нас, и на Западе Европы, и в Америке. Выдвинуть его на первый план много способствовали русские. Но что значит изучать эту силу, если признать за ней, кроме всеобщности, значение еще силы грозовой? Тогда жизнь всей вселенной нужно будет считать проявлением бурь и гроз; вселенная будет представляться метеорическим процессом, сопровождаемым непрерывными бурями и грозами. Если сила, производящая эти грозы и бури, будет грозовою силою, то изучение ее будет изысканием способов разоружения этой разрушительной силы, регуляциею ее, изысканием способов обращения ее из грозовой, разрушительной в созидательную или воссозидательную. Без такого обращения эта сила, разрушающая все, и себя разрушит: само солнце и все солнца есть грозовое облако, которое разрушится вместе с последнею молниею. «Солнечный шар,— говорят ученые,— существующий длинный ряд веков, будет сам кратковременною искрою в бесконечности времени и пространства».

Падающие звезды суть дожди или ливни кометных облаков. В вопросе о падающих звездах, изучение коих может быть доступно всем, раскрывается вопрос о всех мирах, подчиненных закону падения тел, или так называемой, притягательной силе. Разоружение земное (войска) необходимо для разоружения грозовой метеорической силы, т. е. для регуляции силы падения, притягательной силы. Следовательно, пока будет война на земле, будут грозы и на небе, будут господствовать Юпитеры, Перуны, словом,— языческие боги; действительное же принятие христианства будет состоять в разоружении, в обращении от борьбы с себе подобными к регуляции. От Илии пророка, ревностного противника и обличителя поклонения языческим богам, громовержцам, мы научаемся, что *Бог — не в грозе*, и что тех ложных богов, которых чтут язычники, истинный Бог отдает во власть своему пророку (Илии) [6] и тем паче — роду человеческому, если он будет того достоин своим единением. Таково христианское мнение. Но и народное сказание, которому принадлежит почин во всякой канонизации, причисляет падших, т. е. убитых воинов, к лику святых громовников и этим дает образец воинам живущим. Войско, имея для себя идеал, или,

точнее, план на небе, сделается небесным, когда осуществит этот план на земле.

Рознь была причиною невежества и обоготворения слепой силы, носящей в себе голод, язву, смерть, т. е. Ваала, Зевса, Юпитера, Перуна, Перкуна, Тора... При разъединении человек мог знать только самого себя, а природу мог знать только в объеме отдельной местности, т. е. в очень ограниченных пределах места и времени. Эта ограниченность кругозора заставила человека преклониться пред явлениями неизвестно откуда приходящихся, сухих и влажных токов, засух и ливней, обусловливающих голод и следующие за ним болезни. Но не все однако преклонились пред неведомою силою, потому что были люди, которые за слепыми явлениями провидели благую и разумную силу, орудиями коей желали быть и даже думали, что они уже и есть эти орудия; таков был Илия. Он был больше, чем пророк, ибо был человеком не слова только, но и дела, и даже главным образом дела. С одной стороны он громил поклонников слепой силы, силы гроз и дождей, а с другой сам низводил на землю и огонь, и дождь, показывая этим, конечно, что *не поклоняться этой силе, а управлять ею должно человеку*. Естественным образом эта сила может быть управляема только совокупными усилиями знания и труда всех людей. Какою же силою действовал Илия? Обладал ли он сверхъестественною силою, был ли чудотворцем? * Или же он был только мифом, и в сказании о нем выражено лишь желание человека стать орудием всеблагого могущества в управлении слепою силою природы?.. Но если окажется, что орудия, придуманные человеком для взаимного истребления, станут средством спасения от последствий другого зла, человеком же учиненного, т. е. от последствий расхищения природы,— в таком случае это превращение величайшего, можно сказать, зла в самое высшее благо не будет ли свидетельствовать о существовании всеблагой причины? И такое доказательство живого Бога нельзя отнести к телеологическому, ибо в этом случае *целесообразность будет доказываема не словесно лишь, но и самым действием*. Тогда станет возможным и существование Илии как орудия сверхприродной силы, действовавшего непостижимым образом. Илия является величайшим исполнителем, воплотителем, так сказать, второй заповеди, запрещающей служение тому, что на небеси горé; в нем мы видим исполнение второй заповеди на деле. А между тем светская школа в отрицании Илии видит первый шаг к просвещению! В сущности же отрицанием Илии делается первый шаг к отрицанию вообще разумной силы над природою и к признанию человека рабом силы слепой, ибо и обыкновенный гром свидетельствует лишь о ничтожестве человека пред силою грозовою. Иное дело громоотводы на воздушном шаре, и притом не на одном где-либо месте, а повсеместно на земном шаре устрояемые и согласием управляемые!..

Но как ни смотреть на пророка Илию, он во всяком случае является протестом, не против себе подобных, а против поклонения слепой силе. И христианство признало Илию, ибо Преображение было раскрытием действительного значения христианства: оно было ответом на вопрос: за кого должно принимать Христа? Преображение показало, что такое Христос в действительности: оно соединило двух великих деятелей, устроителя общения и управителя природою, Илию и Моисея, явившихся в Преображении как бы правою и левою руками Христа [7].

---

* Этого мы не знаем, но можно в данном случае допустить тот и другой способ действия: чудесный и естественный. Для способа сверхъестественного достаточно отдельных лиц; естественный же способ, предоставленный одним своим ресурсам, может осуществляться только совокупными силами рода человеческого.

Деятельность Илии начинается провозглашением бездождия, но по одному ли его слову? Такое наказание было естественным последствием уклонения земледельческой страны в городскую жизнь, по примеру соседей (финикиян). Но то, что не было видимо для тогдашнего времени, становится ясным для настоящего, когда городской пролетариат может и должен быть призываем как подлежащий воинской повинности к испытанию всего, чем вооружено нынешнее войско (а к военному делу применено все, что изобретено нынешнею цивилизациею), к испытанию всего как средства спасения от неурожаев. В этом заключается переход от городского язычества к сельскому христианству так же как переход от культа архистратига Михаила и Георгия[8] к культу Илии-громовника. День празднования Илии[9] поставлен между жатвою и посевом, приурочен ко времени наибольшего проявления грозовой силы, к перелому лета, когда не только солнце идет на зиму, но и лето на холод, и северные животные начинают подвигаться от севера к югу. Если славянское племя усвоило себе культ Илии по преимуществу[10], то это потому, конечно, что заняло самую глубь материка, центр суши. В этой стране и архангелы Михаил и Гавриил, и св. Георгий стали громовниками. И даже Николаю чудотворцу усвоено название «Мокрого», а преподобный Сергий стал покровителем артиллерии! Иногда же народное сказание соединяет этих громовников в общем деле борьбы со злыми духами континента: Юрий заряжает, зажигает, а направляет Гавриил... Злые духи континента, конечно,— ливни и засухи, или же — полнее — голод, язвы и смерть. Наконец, народное сказание заставляет и падших в боях на земле бороться на небе с упомянутыми врагами, т. е. делает их громовниками; и нам остается лишь пожелать, чтобы и живущие воины, по молитве падших и святых громовников, вступили в борьбу и получили победу и одоление над воздушными супостатами. Собрание относящихся сюда сказаний было бы очень полезно, особенно для военных школ.

Народ, можно сказать, предчувствует возможность надлежащего действия на природу; ученые же, напротив, даже не задавались вопросом о регуляции, об управлении тою силою, от которой зависит жизнь. Статья А. И. Воейкова «Воздействие человека на природу»[11] может служить сильнейшим доказательством, что ученые не ставили предметом мысли не только то действие, или дело, которое должен совершить или произвести человек, относительно природы, но даже и невольное воздействие человека не было обдумано сколько-нибудь систематически. Эпиграфом статьи поставлено *«divide et impera»* *, причем под *«divide»* разумеется хотя бы пахание, а под *«impera»* будут разуметься, следовательно, те последствия, которые произойдут от обращения степи и леса в пашню, т. е. обнажение земли для разрушительного действия воды и воздуха; а действие воды проявляется образованием оврагов, буераков, черторыев, способствующих смыванию плодоносного чернозема, выражается понижением уровня почвенных вод и, следовательно, увеличением сухости почвы, словом — действие воды выражается обращением степи и леса в пустыню; действие же воздуха, ветров, является в виде вихрей и смерчей, или уносящих плодоносную почву или песком заносящих плодородную землю[12]. Таково общее значение *«impera»* человеческого... Нельзя однако не заметить, что облеснение песков и воздержание от истребления лесов и кустарников едва ли может быть названо *«divide!»*. Из статьи Воейкова выходит, что земледелие без регуляции метеорических явлений, без управления, не допускающего ни ливней, ни засух, будет

* Коварное "Divide et impera!" следует заменить священными словами: «соединяй и будешь управлять!» Россия, давно уже исполняющая заповедь «собирания», в настоящее время предложила и сокращение вооружения всем народам.

лишь опустошением земли, и под «повелевай!» нужно разуметь уничтожение флоры и фауны, а наконец, гибель и самого повелителя *.

ОБ ЕДИНСТВЕ МЕТЕОРИЧЕСКОГО И КОСМИЧЕСКОГО ПРОЦЕССОВ

К падающим звездам, к астероидам — звездам еще не упавшим — и к аэролитам — звездам упавшим — нужно причислить частицы атмосферы, гораздо более сближенные, чем астероиды, чем хвосты комет даже: кометные скопления, проливающиеся на землю ливнями падающих звезд (напр/имер/леониды). Эти частицы или пузырьки водяных паров, молекулы (или даже атомы) элементарных газов, к которым принадлежат и новооткрытые газы, аргон, короний и т. д., так же, как луна, обращаются вокруг земной планеты, приближаются к ней, к самой ее поверхности, и опять отдаляются, совершая круговые обороты и подвергаясь, конечно, гораздо большим уклонениям, более сложным пертурбациям, чем большие небесные тела (планеты или солнечные системы). Воздушные потоки ближе всего можно сравнить с кометными токами, и следовательно, метеорический процесс есть также астрономическое явление или движение, ход, бег небесных тел. Регуляция метеорического процесса есть, таким образом, регуляция уже астрономическая. Регуляция есть дело небесное, дело или искусство коперниканское.

ГОРИЗОНТАЛЬНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И ВЕРТИКАЛЬНОЕ — СМЕРТЬ И ЖИЗНЬ [15]

Начало человечества тесно связано с сознанием смертности и с проявлением этого сознания в стремлении к замене естественного, само собой рождающегося, самодеятельностью, требующей объединения существ; первый же акт самодеятельности человека есть вертикальное его положение.

Этим именно положением человек, не лишая себя органов необходимой опоры и перемещения, дал себе и органы самодеятельности. То были органы не хватания, терзания, истребления, а органы созидания; совершенство их состоит в том, чтобы ничего не разрушать, а все разрушенное воссозидать.

Воставши, приняв вертикальное положение, человек мог обозреть все, что над ним и кругом его, и вывод из этого обозрения целого и частей сделать средством жизни. Так неразрывны были теория и практика. В этом положении человек открыл небо и землю и их соотношение, а сельское хозяйство было первым приложением этого познания (соотношения небесных явлений к земным). День или длинный ряд дней открыл ему видимый мир, а ночь (или ряд ночей) возбудила в нем предположение о мире невидимом. И судя по тому, что части суток и времена года *(время)*, так же как страны света, верх и низ *(пространство)* слились в представлении первобытного человека с представлением жи-

* Славянское племя от своего первоучителя [13] могло научиться, что Бог не только — не в грозе, не в облаке и дыме, но даже и не в тихом веянии, что лучшее орудие для Бога — сам человек и особенно люди в их совокупности. Славянское же племя выказало преимущественную способность к такому соединению; оно создавало в один день храмы, так называемые обыденные. Сама природа русской земли и сама история научили русский народ работе помочами и толоками [14].

Говорил же наш первоучитель Кирилл о человеке как о лучшем орудии Бога магометанам, которые так боятся приписать Богу что-либо подобное человеку, а потому и себя не считают подобием Бога, и даже, стало быть, и желание быть подобным ему должны признавать нечестивым; активным же орудием против природы ислам при своем фатализме быть не может.

зни и смерти, нельзя не заключить, что все эти открытия, как результат вертикального положения, и сознание смертности находились в теснейшей связи.

Невидимое и есть гадес [16], аид, ад; временное существо, как ограниченное, конечное, означает смертное; а человек может себя представить лишь под условиями пространства и времени, т. е. лишь смертным, каков он и есть в настоящем своем положении. С движением человек открывает пространство; посредством одного зрения пространство не могло быть открыто: зримое есть только предполагаемое. Опытом, деятельностию человек узнал ширь пространства; казавшееся близким, то, что как будто можно было схватить рукою, отодвигалось все дальше по мере движения. Опытом, неудачными попытками человек открыл дальность неба, дальность звезд, т. е. свою малость, ограниченность. Во всей деятельности человека есть непрерывность, единство: от первого, самого первого человека, с которого началось удаление неба, манящего к себе, до Магеллана, не нашедшего на земле дороги к небу, до попыток Бланшара, Шарля и их мифических предшественников [17] нельзя не видеть все одно и то же: далеко еще не оконченное движение, так как движение не достигло еще всего зримого и предполагаемое не стало еще осязаемым. Пространство и время, эти необходимые формы знания, обусловливаются движением и действием: пространство есть сознание пройденного, дополненное представлением по пройденному о том, что еще не пройдено. Такое представление составилось, необходимо, при движении, обусловленном сознанием смертности: потому-то непройденное и есть царство умерших (в представлении, конечно), а пройденное — область живущих. Время же есть не только движение, но и действие, делающее возможным самое движение. Формы так называемой трансцендентальной эстетики (по Канту) [18], то есть пространство и время, не предшествуют, следовательно, опыту, а являются вместе с движением и действием; но насколько пространство недоступно нашему движению, а время не есть наше действие, настолько же оба они — проекты.

Сознавая и называя себя ограниченным, конечным, временным, кратковременным, слабым, зависимым (т. е. не имеющим в самом себе причины бытия), случайным, не необходимым, человек, очевидно, думал и говорил *только о смертности*, определял и уяснял себе смертность; ибо эти определения и составляют самые категории мышления, в которые входит *все мыслимое* и вне которых нет ничего мыслимого; так что человек, если он сознательно пользуется разумом, не может забыть о смертности; он думает только о ней. И действия человека необходимо подходят под соответствующие этим категориям деления: продление жизни, расширение ее области, обеспечение от случайности и независимость — такие действия, имея в основе бессмертие, не выходят из области ограниченного, конечного благодаря лишь отделению рассудка от разума. Философия же обратила определение смертного существа в отвлеченные категории, говорящие только уму, но не действующие ни на сердце, ни на волю. Если бы человеческий род не разделился на отвлеченно мыслящих (интеллигенцию) и на слепо действующих (народ), то предметом знания для него была бы смерть и ее причины, а предметом действия — бессмертие и воскрешение. В этом разделении, т. е. в выделении города от села, и заключается извращение человеческой жизни и утрата ее смысла, извращение человеческого разума в рассудок, в хитрость, имеющую в виду одни личные, эгоистические цели. Для ученых человек есть мыслящее существо, деятельность же есть случайное его свойство; но в действительности мышление, знание, чувственное созерцание зависят от действия и движения.

Разум отвлеченно — орган единства, конкретно — план собирания и восстановления или всеобщего воскрешения. Вопросы так называемой рациональ-

ной космологии о кончине мира, о разрушимости его, явившиеся, нет сомнения, не из праздного любопытства, не могут быть решены мышлением, а разрешаются осуществлением плана регуляции и восстановлением всего разрушенного. Вопрос о неразрешимых антиномиях является только благодаря отделению теоретического разума от практического: психические паралогизмы [19] основываются на том же разделении разума. При единстве же его вопрос, например, о простоте души терял бы свое значение, потому что, если бы человек управлял силами, которые делят и разрушают, он был бы бессмертен, хотя бы душа и не была проста, т. е. если бы она и не имела отдельного от человека существования, а могла бы, как и сам человек, подлежать разрушению.

И сами мыслители встречаются, конечно, с неудобствами, которые происходят от такого разделения разума на практический и теоретический, но они не сознают причины этих неудобств. Так, по мнению Канта, недостаток онтологического доказательства состоит в том, что в заключение оно приходит к чему-то мыслимому, а не к действительному. Но было бы справедливее признать, что этот недостаток одинаково общ всем трем доказательствам. И было бы непонятно, если бы одна мысль могла привести к чему-либо другому, кроме мысли же. Каким образом, в самом деле, могло бы случиться, что мысль о талере, как бы долго мы ни размышляли о нем, могла бы превратиться в настоящий, действительный талер? Задача не может заключаться в доказательстве бытия Божия, и то, что Кант называет идеалом, есть только проект того состояния, которого должно достигнуть человечество во всей своей совокупности, чтобы сделаться достойным ведения Бога (видения Его лицом к лицу); только это ведение и может быть доказательством.

Действие, происходящее из сознания смертности (ограниченности и временности), есть стремление к бессмертию; а так как о смертности человек узнает по утратам, то и стремление к бессмертию есть стремление к воскрешению. Сознание смертности могло вызвать только смирение. Все открытия, все, что узнал человек в новом своем положении (вертикальном), сводится на сознание своей смертности, ибо смертность есть общее выражение для всех бед, удручающих человека *, и вместе с тем она есть сознание своей зависимости от силы, могущество которой человек чувствовал в грозах и бурях, в землетрясениях, зное, стуже и т. п., а границ ей не видел. Человек мог не признавать эту необъятную силу за слепую, но не мог и не считать ее внешнею, не своею; он чувствовал действие этой силы во всех бедствиях, удручающих его: в болезнях, лишениях, в одряхлении или старости.

Чтобы понять смертность объективно, нужно, конечно, не вносить во внешний мир ни разума, ни чувства, и тогда останется просто слепая сила или движение слепых частиц, а естественное следствие слепоты есть столкновение; следствием же столкновения будет разрушение, распадение. Но если каждую частицу одарить представлением и чувством целого, тогда столкновение исчезнет; не будет и разрушения, смерти. Вертикальное положение и есть первое выражение этого стремления взглянуть на мир как на целое. Вертикальное положение дало возможность почувствовать, понять единство и в то же время ощутить всем своим существом разъединение, разрыв, смерть. Животное по причи-

* Можно нередко слышать, что при нынешних условиях жизни, т. е. когда человек может сгореть, утонуть и т. п., бессмертие было бы величайшим бедствием. И говорят это люди, имеющие притязание на философское образование! Даже один из поэтов, поэтов-мыслителей (Лонгфелло), дал этой мысли (т. е. противоречию) художественную форму, не подозревая даже, что жизнь, в нынешние границы поставленная, и бессмертие взаимно исключают друг друга. Вопрос о бессмертии неотделим от вопроса о счастии; только немыслящие люди могут думать, что даже при существовании несчастия человек может быть бессмертным.

не своего горизонтального положения ощущает только части, живет только настоящими минутами; исходным же пунктом человеческой деятельности не может быть лишь ощущение приятного или неприятного: только то существо может быть названо разумным, которое знает действительную, общую причину всех своих напастей и устранение этой причины делает целью всей своей деятельности. Вертикальное положение, расширяя круг зрения человека и по мере такого расширения увеличивая средства против столкновений, в то же время делает необходимым соединять части, и это-то соединение частей, ассоциация, и рождает память. Что субъективно — память, то объективно — сохранение связи, единение; что субъективно — забвение, то объективно — разрыв, смерть; что субъективно — воспоминание, то объективно — воскрешение.

Первоначальный быт человечества, по всей вероятности, отличался решительным перевесом причин к единению над поводами к раздору, разъединению, а потому и утраты чувствовались тогда сильнее. В утратах человек узнавал, что в мире для него смертоносно. При неопытности смертность была наибольшая и потому требовала наибольшей бдительности и наблюдения. О том, как первобытный человек чувствовал утраты, можно судить по погребальным обрядам, сопровождавшимся нанесением себе ран, даже самоубийствами (соумиранием), что было, конечно, когда-нибудь не пустою формою; те же, которые не лишали себя жизни, считали себя неправыми. Это сознание неправости и есть совесть (начало нравственности). Отсюда вытекает и стремление к восстановлению. Отсюда же произошли жертвоприношения, вольные и невольные, вначале человеческие, замененные потом принесением в жертву животных.

Существа, к земле обращенные, к покрывающим ее растениям и к населяющим ее другим существам, имеют целью исключительно пожирание (размножение есть только увековечение пожирания); вертикальное же положение есть выражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления. Ибо что такое вертикальное положение? Не есть ли оно уже восстание человека против природы, обращение взора от земли к небу? В этом восстании выразилось, с одной стороны, ощущение недостаточности природных чувств для сохранения жизни, сознание необходимости самодеятельности для поддержания существования, ибо употребление самого простейшего орудия заставляет человека уже подняться, встать. А с другой стороны, вертикальное положение было выражением непокорности природе и покорности и обращения к Тому, Кто выше ее. Здесь начало того чувства, из которого произошла идея Бога, как сказали бы философы. Или же, не делая никакого предположения, можно сказать, что существо, совершившее первый акт самодеятельности, верило, что оно исполнило заповедь, веление Существа, безусловно самодеятельного, самобытного. Относиться критически к этой вере, отрицать ее — значит останавливать человека на пути его от животности и рожденности к самобытности и самодеятельности.

Вопрос о животном происхождении человека есть вопрос знания, любопытства, тогда как выход из животного состояния есть для человека не только нравственная, но и физическая необходимость. Какой практический смысл имеет признание родства человека с животными, если оно не обязывает человека даже щадить жизнь животных? Оно только углубляет пропасть между теорией и практикой, между умственным и нравственным состоянием человека, между словом и делом. С таким признанием положение человека становится еще фальшивее. Слово человека превращается в пустую болтовню, если, признавая в теории свое родство с животными, он не может распространить даже заповедь «не убий» на все животное царство, не говоря уже о том, что было бы странно любить тигра, как самого себя. При признании родства человека с жи-

вотными словесное существо будет синомимом выражения *«лгущее»*. В том и состоит унижение, что не закон человечности человек распространяет на животных, а себе усвояет животный закон борьбы. Но если человек не может признать себя совершенно вышедшим из животного состояния, то не все же в нем только животное, не все в нем только рожденное, непроизвольное.

Человек относительно животных то же, что бедняк, нищий относительно богатых, то же, что прокладывающий себе путь трудом к имеющим за собою все уже по одному рождению. Даже гений, талант заменяется упорным трудом: гениальные люди, надо полагать, не те, которые много получили от природы, т. е. от похоти плотской, а те, которые трудом выработали себе самые способности. Природа не приготовила для человека ни одежды, ни пищи, ни вооружения (ни наступательного, ни оборонительного); в животном же все это — дар рождения, всё, и покровы, и вооружение, есть плод похоти плотской, тогда как некоторая и даже значительная часть существа человеческого есть уже дело разума. Даже процесс пищеварения не весь производится в данном природой, в рожденном желудке, а переходит в исследование, в воспроизведение в лабораториях — насколько вообще искусственный опыт может воспроизводить,— и вместе с тем в приготовлении пищи положено уже начало освобождению человека от необходимости умерщвлять живое для своего существования, ибо совершенствование приготовления пищи и состоит в том, чтобы приготовлять ее все из более и более простейших элементов. Лишив человека естественного вооружения (которое у животных есть результат пожирания, передаваемый рождением), природа оставила его беззащитным. Поднявшись, человек стал выше животных страстей, он мог видеть борьбу, рассматривать ее и по причине своей беззащитности должен был возненавидеть ее; но вместе с тем он не мог оставить поля борьбы, не мог ни убежать, ни улететь. Хотя существо, способное признать, чувствовать в борьбе зло (смерть), и вступало в борьбу, тем не менее протест против борьбы есть факт человеческой природы (христианство, буддизм, вегетарианизм и т. п.).

Итак, существо, жизнь которого началась лишениями и которое должно было вырабатывать себе необходимое, самая деятельность которого состоит в том, чтобы все менее пользоваться готовым,— такое существо не могло не признать пользование даровым самым позорным, а творение из ничего — самим славным, почему и приписывало последнее Богу как Существу безусловно самодеятельному, а потому самобытному. Как существо, лишенное защиты, слабое, человек не мог не признать сострадание величайшей добродетелью и не поставить умиротворение своею целью. Последователи естественного, слепого прогресса очень последовательно проповедуют, что не должно поддерживать слабых, больных; но они не замечают при этом, что в силу того же основания человек и вообще не имеет права на существование, ибо без искусственных поддержек — чрез которые он и сделался разумным существом, например, без одежды, жилища,— существовать он не может; если бы истребляли близоруких, то не было бы нужды в изобретении очков, не было бы ни телескопов, ни микроскопов.

Не душа только человека по природе христианка, как говорят спиритуалисты, а и весь человек есть подобие Христа. Историк-натуралист может описывать начало человека, как евангелист повествует о рождении Сына Человеческого. Человеку не было места в среде животных; потому, вероятно, натуралистам и не удается отыскать место человека в царстве или стаде животных. Отводить ему первое место в царстве животных — то же самое, что изображать Рождество Христа в царском дворце. Царство человека — не от мира животных. Смерть грозила ему, как Христу, при самом начале. Рождение не от похоти

плотской может быть применено к самому началу человека, ибо насколько в нем имеется самодеятельного, т. е. человеческого, настолько же он не животного происхождения. Вертикальное положение есть уже не дар рождения, не произведение похоти плотской; оно есть сверхъестественное, сверхживотное, требовавшее перестройки всего существа; оно есть уже результат первоначальной самодеятельности и необходимое условие самодеятельности дальнейшей. Чем менее человек получил от природы способностей сохранять жизнь, тем более он был смертен, тем сильнее чувствовал это и тем более у него было побуждения к самодеятельности. В беззащитности человека выражалось, сказывалось его миротворческое назначение, так же точно как в его лишениях и наготе предзнаменовалась созидательная сила. Но эти предзнаменования пока не исполнились, и человек, вступив в состязание с хищниками, далеко превзошел всех зверей в хищничестве. Что же удивительного, если есть такие, которые твердо верят в родство человека с зверями, с животными! Нужно, следовательно, напомнить звероподобному человеку первоначальный образец; нужно, стало быть, сказать ему: «Се — человек!»

Нося в себе задаток мира, человек, или — лучше — смертный, не был гарантирован от падения, от забвения своей смертности и от обращения своей деятельности в разрушительную. Первая стадия истории, когда человек стал звероловом, не была, конечно, выражением его истинной природы: человек пользовался хищническими наклонностями животных, чтобы сделать их орудиями ловли, охоты или для истребления вредных животных. Во второй стадии (скотоводственной) человек пользовался другим инстинктом природы, похотью, для размножения необходимых для его существования животных; а природа нечеловеческая и состоит только из похоти рождающей и во вражде истребляющей. Но тем не менее вторая стадия, разведение животных, выше первой, т. е. их истребления; земледелие же выше обеих, хотя и оно есть еще не столько действие, сколько пользование родотворною силою растений.

Существо наименее защищенное, наиболее подверженное опасности, всеуязвимое, смертное по преимуществу и потому в высшей степени чувствительное к смерти, человек в востании, во взорах, обращенных ко всеобъемлющему небу, выразил искание средств против опасностей, которые людям грозили на земле отовсюду. За взором, обращенным к небу, и голос устремился ввысь — начало религиозной музыки. Голос оказал действие на нервы, приводящие в действие, в сокращение мускулы; ноги выпрямились, а руки, аккомпанируя голосу, поднялись вверх. За взором, за голосом — или вместе с ними, а может быть, и прежде их — мысль возвысилась, что физиологически выразилось в росте передней и верхней части головы и в перевесе ее над задней и нижней частями, т. е. в поднятии лба, чела *.

Представление есть образ, оставшийся после того, как самый предмет исчез. Содержание представления, заставившего поднять чело, могло быть дано только самым поразительным явлением, исчезновением, смертью, и притом исчезновением старшего поколения, отцов, образы которых не могли не восставать в представлении, так как ими держалось единство рода, то есть союз, и в такое именно время, когда отдельное существование, жизнь врозь была невозможна. Исчезновение отцов на земле заставило перенести их тени на небо и все небесные тела населить душами их. Это и есть то, что называется олицет-

* «Органы человека и их размещение до сих пор не приспособились к вертикальному положению, и особенно у женщин. Смещение матки — очень частая болезнь. Между тем многие из этих смещений совсем не имели бы места, если бы женщины ходили на четвереньках» («Записки врача» Вересаева). Таким образом, можно сказать, что процесс рождения несвойствен существу, принявшему вертикальное положение.

ворением, вернее же было бы назвать отцетворением, патрофикациею, дидотворением или оживотворением небесных тел душами отцов. Это *перенесение* или *вознесение* образов отцов на небо и возвысило мысль, или представление, выразившееся, как сказано, поднятием чела. Чело — это орган религии, человеческое небо, орган воспоминания, разума, это музей, жертвенник, алтарь предкам, тогда как задняя часть головы, затылок, есть орган половых страстей, заставляющий забывать прошедшее, это храм не муз, а сирен *.

Натуралисты, причисляя человека к животным, еще не совершенно освободились от предрассудков, когда отвели ему первое место в зоологии; а между тем преимущество человека не зоологического свойства, и первенство в животном царстве для значения человека гораздо вреднее, чем только животное происхождение. В животном мире ум является в виде хитрости, кротость и доброта — в виде глупости, энергия — в виде жестокости. Смешивать ум с хитростью — значит вовсе не понимать, что она есть животное свойство, одно из средств борьбы за существование, тогда как ум есть способность знать общие причины борьбы и разъединения.

Итак, смерть, опознанная в лице отцов, обратила небо в отечество; звездное небо, этот будущий образец храма, превратилось, можно сказать, в родословную, в которой солнце заняло место отца по своему видимому превосходству над другими светилами. И если первое представление было *отец*, то и первое членораздельное слово должно было соответствовать этому представлению. Но оно означало не того, кто дает жизнь, а того, кому дают жизнь, принося на могилу пищу и питье.

Голос и слово послужили началом к объединению, к составлению хора. Голос — животного происхождения и окончательно развивается одновременно с половыми органами; членораздельное же слово могло и начаться и развиться лишь у существа, сознающего смертность, ибо только словом, выражающим понятие «отец», словом, которому приписывалась сила пробуждать, призывать отцов, могло создаться и держаться общество, неразрушимое смертью, т. е. общество человеческое, род. И если сила, приписываемая этому слову, по отношению к умершим отцам была мнимою, то уверенность в таком действии слова была могучею силою, которая держала отдаленных потомков в крепком союзе. «Во имя отца» держались все сыны в общем духе. Не держится ли и теперь еврейское общество верою в Бога Авраама, Исаака и Иакова? Вера в загробную жизнь отцов, казалось, была убита еще в древнем мире, но проявилась вновь в учении о воскресении. Похороненное в наше время, учение о воскресении как действии трансцендентном воскресает как действие имманентное.

Голос хотя и животного, как сказано, происхождения, но в религиозной, погребальной песне, в похоронных плачах он уже выходит из животного состояния. Из плачей, причитаний родилось искусство; человек всем существом своим участвовал в плачах: движением рук, даже ног (такт) выражалось чувство печали. Дерево, металлы заставлял человек плакать; и из них извлекал он

* Смерть сыны человеческие узнали в смерти отцов. Поэтому в востании, во взорах, обращенных к небу, выразилось искание средств для оживления. Во взоре, в голосе, в поднятых руках нужно видеть *отпевание*, т. е. *оживление*, конечно, пока мнимое. Человек есть сын умерших отцов. Здесь не одностороннее эстетическое истолкование бытия, а вместе и этическое. Вертикальное положение, или востание сынов, вызванное смертью отцов, есть положение трагическое. Конечно, можно бы сказать, что трагедия возникла из духа музыки, если музыка есть выражение духа печали об утратах рожденными родивших и особенно о роковом вытеснении сынами отцов. Востав, приняв вертикальное положение, обращаясь к Богу внутренне и внешне, человек, или, точнее, сын человеческий сделался храмом, жилищем Бога по преимуществу, орудием Его, Бога отцов, воли. «Существует один только храм во вселенной: этот храм есть тело человека» (Новалис). «Истинная скиния есть человек» (Иоанн Златоуст).

грустные звуки; даже ветер и тот завывал в эоловой арфе. Причитания словесно рисовали образы; словесные образы переходили в живописные, и, таким образом, то, что субъективно было печалью об утратах, объективно уже являлось восстановленными образами отцов. Прежде чем человек сумел выразить свою печаль словом, он писал в воздухе руками, и первая молитва была мимическая. О чем же он молился, что говорил Богу, чей образ писал в воздухе руками? Он молился к Святому, Крепкому (могучему), Бессмертному об умерших. А что субъективно — молитва, то объективно — образ, а будет со временем и дело. Строя образы отцов, человек устраивает самого себя, становится сам человеком, сыном.

Вертикальное положение укрепилось, сделалось обычным, и человек в самом себе скульптурно изобразил фигуру востания и нашел вместе с тем в этом положении средство для защиты от гигантов животного царства, которые, надо думать, были современниками первого человека. Быть может, нужны были именно такие чудовища, как мастодонты, исполинские носороги, поставленные против беззащитного существа, чтобы скрепить человеческий союз и вызвать религиозное чувство, которое и дало человеку возможность бороться с ними. И эта борьба была священною, насколько вообще борьба может быть таковою.

Существо смертное, возносящееся очами, голосом, руками к небу,— что это такое, как не существо молящееся, animal religiosum [20], как должны бы сказать натуралисты. Эта поза, как результат переворота, с коим и появился человек, или смертный, была первым и в то же время художественным произведением человека, предметом которого был он сам и которое было уже некоторою победою над падением, вообще — над земным тяготением или давлением *.

А храмы, не были ли и они изображением того же существа в той же вертикальной позе? Куполы и главы не представляют ли подобие чела, обращенного к небу? Не та же ли сила, или стремление, которая действовала в вертикальном положении, подняла и эти здания к небесам?

С вертикальным положением, с востанием человека начинается и живое, непосредственное искусство самоустроения человека как движущегося и действующего существа, не перестающего созидать себе новые органы движения, наблюдения и действия. *Искусство перемещаться при помощи только нижних конечностей* (первая гимнастика, орхестика и все искусственные способы перемещения), руководствуясь при этом перемещении небесными явлениями (сабеизм, астрономия и все знания в их совокупности) и употребляя верхние конечности как орудия действия или строения, *и есть исходный пункт живого, непосредственного искусства* (сельский хоровод, городской храм).

Таков мог быть первый сын человеческий, первый, кому открылся Бог, первый мыслитель, первый художник и вместе с тем первый храм, первое скульптурное произведение, прототип всех будущих храмов и статуй. В нем же был и первый музыкальный инструмент, под звуки которого строился сам человек-храм. Он же был и первое словесное существо, т. е. *в нем была совокупность всех искусств в полной еще их нераздельности.*

Мы тем более имеем право назвать человека в вертикальном положении первым храмом востания, храмом, от которого не были отделены наука

---

* Первобытная религия есть соборное *востание* сынов пред небом, вызванное смертью отцов, и деяние, литургия, т. е. восстановление отцов в виде памятников, совокупность коих и составляет храм. Создав *из себя* храм, подобие неба, сыны создают и *вне себя* храм, подобие неба, населяемого умершими отцами. И только после долгого застоя перед храмом — пребывания в язычестве и иудействе — последовало вступление в храм, это *внутрихрамовое* воскрешение, литургия. Когда же во исполнение заповеди «*шедше научите*» объединятся все народы, тогда последует выступление *из храма* и *внехрамовое* воскрешение будет *мировым* воскрешением, действительным.

и искусство и который сделался прототипом всех будущих храмов и вообще построек, что даже физиономии племен, точно особых архитектурных стилей, отразились в произведениях зодчества, что особенно поражает в архитектуре китайской.

Представление человеческое, первое мышление образовалось с принятием человеком вертикального положения; оно было сознанием его. Вертикальное положение было, можно сказать, противоестественным, т. е. человек в нем противопоставил себя природе. В вертикальном положении уже заключается Я и не-Я и то, что выше Я и не-Я. Это объясняет также, почему горизонтальные положения производят на нас впечатление покоя, смерти, в противоположность вертикальным линиям, вызывающим представление бдительности, востания, бодрствования, жизни, воскрешения. Переход из горизонтального в вертикальное положение и обратно слились в представлении и в понятии с переходом от смерти к жизни и обратно.

Задача человека была намечена: сознав себя смертным и вместе с тем к небу или вверх обращенным существом, человек этим самым определил всю свою будущность. Господь созидал человеческое существо как назначенное стать, сделаться свободным усилиями и действиями самого человека. Подобно пеленанию, станки для приучения к хождению доказывают, что вертикальное положение не прирождено человеку, не дано ему при создании; оно им выработано трудом, усилиями и теперь еще должно быть поддерживаемо, так что если бы следовать системе Руссо, люди, быть может, и перестали бы быть развращенными животными и стали бы ходить не на двух, а на четырех ногах, стали бы *естественны до животности.*

Но приобретение вертикального положения было лишь началом создания человека чрез самого него, и оно должно было поддерживаться и укрепляться всем дальнейшим ходом, к которому побуждали те же страдания и смерть. Смерть была картиною непрочности создания: человек видел подобные себе создания, свободные, по-видимому, от закона падения, как бы управлявшиеся какою-то высшею силою, поверженными, разрушающимися. И вот в муках сознания смертности и родилась душа человека.

ПОКА БУДЕТ СМЕРТЬ, БУДЕТ И ГОЛОД, БУДУТ И БОЛЕЗНИ; И НАОБОРОТ: ПОКА БУДУТ БОЛЕЗНИ И ГОЛОД, БУДЕТ И СМЕРТЬ

Психократия как противоположность марксистской материократии. Всеобщеобязательное познавание силы рождающей и умерщвляющей (природы) как противоположность ницшеанскому культу гениев.

В чем корень зла и средство спасения? В разделении ли на ученых и неученых зло, спасение же — в объединении во всеобщеобязательном познавании или же зло — в разделении на бедных и богатых, а спасение — во всеобщем обогащении?

Два великих зла: социализм и анархический индивидуализм.

Вопрос о голоде, неурожае, как и вопрос о болезни, есть вопрос *не общественный*, а *натуральный*, священный, чудесный, сверхъестественный. Христос пятью хлебами напитал пять тысяч человек, т. е. совершил это путем сверхъ-

17—436

естественным, путем чуда, требование коего приписывается евреям, как отличительная черта их. Но эта черта несовершеннолетия; она осуждается как путь исключительный.

Есть два пути, кроме чудесного, два решения вопроса о голоде — *социальный* и *натуральный*, смотря по тому, рассматривается ли этот вопрос (о голоде) как входящий в вопрос о бедности и богатстве, или же — в вопрос о смерти и жизни. Социальный вопрос о голоде может быть выражен следующим образом: разделить пять хлебов (положим, 50 фунтов) на пять тысяч человек так, чтобы каждому досталось по три фунта. Разрешение же вопроса о напитании путем естественным может быть достигнуто управлением слепою силою, от которой находится в зависимости растительный процесс и которая действует, конечно, не в один нераздельный миг. И этот последний способ разрешения вопроса о голоде не представляет внутреннего противоречия, как первый, социальный. Конечно, и социалисты в настоящее время не признают возможным решение вопроса о голоде путем только экономическим; но они ставят его в зависимость от состояния техники, от состояния знания, но лишь лабораторного, и от фабричного производства, а не от естественной регуляции слепых сил природы совокупною силою всего рода человеческого, не от обращения орудий истребления в орудия спасения от голода и язв. Путь этот, на который возлагают надежды социалисты, есть путь искусственный. Это попытки сначала лабораторным, а потом и фабричным путем создать зерно, т. е. питательное вещество; и если бы это было достигнуто, тогда оказалась бы ненужною сама земля, сама сельская жизнь; явилось бы уже полное отчуждение от праха отцов; не потребовалось бы регуляции ни метеорической, ни космической силы. Участью людей была бы тогда фабричная тюрьма, вместо простора полей и небесного пространства. «*Скажи, чтобы камни сии сделались хлебами*»[21],— говорит сатана: это и есть эксплуатация, утилизация, требуемая фабричным производством и ведущая к истощению. Регуляция же есть дело священное, человеческое и Божественное.

Как совокупное действие объединенного рода человеческого выходит за пределы лабораторий и фабрик, не ограничивается и обработкою полей, а обнимает и метеорический процесс, так и объединение для такого действия есть уже не юридическая и не экономическая задача, а *психологическая*, *нравственная*; это вопрос о создании общества, которое не нуждается ни в надзоре, ни в карах наказания, ни в принудительной организации, или, точнее сказать, это вопрос о переходе общества от принудительной деятельности к добровольной, совокупной и притом на всей земле. При такой деятельности разумная сила будет управлять материальной. Хотя бы идеи и создавались или порождались плотским человеком, они все же не для того возникают, чтобы плоть управляла мыслью, а для того, чтобы мысль и душа управляли материею. Итак, исходя даже из материалистического миро- и жизнепонимания, должно прийти от марксистской материократии к психократии. Здесь окажется и материализм без свиньизма и психизм без мистицизма.

Заменяя вопрос о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни, нельзя уже не признать наиболее нехристианским, наиболее безнравственным разделение не на бедных и богатых, а на ученых и неученых. Объединение этих двух классов и должно быть решено «Пасхальными вопросами». Главным противником этого объединения и является ницшеанство со своим культом гениев, с разделением на человеков и сверхчеловеков, увековечиваемым бесконечными возвратами. Для христианства учение о рае и аде *условно* — на тот случай, если *все* не придут в разум истины: а для ницшенства разделение на гениев и него-

ниев *безусловно*; это разделение есть, вместе, разделение живущих на неверующих и верующих. Ницшеанство увековечивает существование двух разумов, двух чувств, двух воль в лице философов, созерцателей, художников, творящих мертвые подобия, и святых, ничего не творящих, жаждущих нирваны. Но ученые и неученые, гении и негении одинаково подчинены слепой силе; а потому нет и вопроса об отношении разумной силы к неразумной: материократия здесь безусловна, несовершеннолетие вечно, самодержавие здесь заменяется деспотизмом, произволом. Нет здесь Пасхи, не только как дела, но и как праздника. Объединяются здесь лишь в мысли, чувстве и представлении; словом — все здесь немощно и тленно.

РОДИТЕЛИ И ВОСКРЕСИТЕЛИ

День от века желанный, от первой утраты чаемый, тогда только наступит, когда нынешние блудные сыны, разумом наделенные, поймут, что сила, по своей слепоте, не велением, а лишь попущением Божиим их отцов убивавшая, нуждается только в разумном управлении, чтобы стать оживляющею. Главным препятствием к наступлению желанного дня является крайняя нравственная тупость книжников-ученых и всей «интеллигентной» толпы, так что только страшные моровые язвы и неурожаи, от истощения земли происходящие, вынудят взамен каторжной, подземной работы рудокопов обратиться к небесной силе, от солнца и других миров идущей. Только объединившись в управлении метеорического процесса, в коем проявляется солнечная сила, сыны человеческие станут способными извлекаемый из глубоких слоев прах предков обращать не в пищу потомкам, а собирать его в тела, коим он принадлежал. Дрожь и трепет (вибрация), которых не лишены молекулы и прах умерших, и которых нельзя пока открыть никаким микрофоном, как очень еще грубым органом слуха, — эти-то дрожь и трепет находят созвучный отзыв в содрогании частиц в существах живущих, связанных родством с умершими, коим принадлежали эти частицы. Такие индивидуальные вибрации, скрытые в таинственной глуби вещества, суть не более как предположение для объяснения хода воскрешения, которое не исключает и других гипотез. До сих пор для объяснения созидания, строения или развития мира составлялись гипотезы, которые могли быть воспроизводимы лишь в кабинетных, отдельных опытах, тогда как гипотеза воссоздания мира требует опыта общего, весь земной шар обнимающего во всех его слоях.

Согласно этой гипотезе, сила, извлекаемая из воздушных токов и сообщаемая разным слоям земли, будет производить в них правильные сотрясения, заменяющие нынешние разрушительные землетрясения, которые однако открывают ходы водам, собирателям частиц праха умерших. Наука бесконечно малых молекулярных движений, ощутимых только чутким слухом сынов, вооруженных тончайшими органами зрения и слуха, будет разыскивать не драгоценные камешки или частицы благородных металлов, ибо разыскателями будут не гуманисты, которым все родительское, отеческое чуждо, а совершеннолетние сыны; они будут разыскивать молекулы, входившие в состав существ, отдавших им жизнь. Воды, выносящие из недр земли прах умерших, сделаются послушными совокупной воле сынов и дочерей человеческих и будут действовать под влиянием лучей света, которые не будут уже слепы, как лучи тепла, не будут и холодно-бесчувственны; химические лучи станут способными к выбору,

т. е. под их влиянием сродное будет соединяться, а чуждое отделяться. Это значит, что лучи станут орудием совокупной, благой воли сынов человеческих.

Ход и способ обращения лучей разного рода в орудие воли можно представить следующим образом: вибрации или содрогания, коим подвергались частицы, находясь в организме, остаются и по выходе частиц из организма и по разрушении тела. Толстые, плотные слои, которыми прикрыты частицы, не для всякого рода вибраций будут непрозрачны. Лучи от этих содроганий, проникая к поверхности, идут вместе с отраженными и другими лучами, составляя не только наружный образ земли и живущих на ней, но и внутренний с разлагающимися в ней умершими. При управлении или регуляции движениями других, кроме земли, небесных тел лучевое изображение может быть отражено обратно к земле, где, как мы видим, скрытые в глубине частицы вынесены наружу. Тут-то и начинается строительная деятельность лучей. Возвращенные *к* земле, *из* земли и *от* земли вышедшие, и притом в последовательном порядке, лучи носят в себе образы существ живых, а потом умерших, образы их разложенных на частицы тел; эти-то лучи, встречая частицы, воссоединяют газообразные молекулы атмосферы с твердыми на земле. Процесс, которым производилась *бессознательно* плесень или растительные формы, *при сознании* станет соединителем частиц в живые тела, коим принадлежали частицы.

Но дело воскрешения не есть только дело внешних сил, направляемых совокупным разумом всех, но и дело личное каждого, как сына, как родственника.

Если сравнить нынешние наши мелкие семейные дела с участием в метеорическом и космическом процессах всех и каждого в семейном и личном деле воскрешения родителей и родственников, то станет ясно, что все душевные силы, все умственные способности, ныне спящие за неимением дела, найдут исход и приложение в этом великом деле. Регуляция внутренняя, умственная, нравственно-художественная, психо-физиологическая, правящая процессом питания, внутреннего роста, превратит последний в процесс воскрешения, вместо рождения слабого, едва чувствующего и сознающего существа.

В день желанный Триединый Бог станет образцом для подражания всем поколениям земным в совокупности, а не идеалом недоступным. Все материальные миры вселенной, познанные сынами человеческими, станут средствами их душам для выражения подобия Бессмертному Триединству. Вся вселенная, одушевленная всеми воскресшими поколениями, будет храмом Бессмертному Триединству; а день желанный — Троицыным днем, завершением Праздника всеобщего воскрешения; вся вселенная будет объединением бесчисленных миров необъятного небесного пространства тьмами тел воскрешенных поколений, в бесчисленные века землею поглощенных.

КАРАЗИН, КАК МЕТЕОРОУРГ, А НЕ МЕТЕОРОЛОГ[22]

В настоящей статье мы будем говорить о Каразине, этом многостороннем человеке как о метеоро-*урге*, а не метеоро-*логе*. Разница между метеорологиею и метеороургиею может быть определена так: первая имеет *последнею целью предсказание голода*, а вторая имеет целью — и притом *начальною* только — *спасение от голода*. К сожалению, слово *ургия* было опошлено мистиками и получило у них значение *колдовства*, скрытного, бессознательного действия, влияния слепой силы души, а не явного, открытого, совокупного действия разума на слепые силы природы.

Занимаясь производством селитры, Каразин пришел к мысли пользоваться для образования селитряной кислоты электричеством, извлекая его из верхних слоев атмосферы посредством особенно устроенных воздушных шаров, удерживаемых металлическою проволокою. 9 апреля 1814 года Каразин писал об этом Аракчееву, бывшему тогда в Париже, и, между прочим, высказал следующее: «Если опыт, как надеюсь я, совершенно утвердит мое предположение о низведении электричества с верхних слоев атмосферы, то будет приобретено *новое* орудие, которым человек доныне еще не владел. Вода, воздух, огонь, мышцы животных, тяжесть и расширение некоторых тел суть до сих пор те силы, которыми, управляя, мы действуем в машинах. Рассудите, ваше сиятельство, какие новые последствия окажутся, если мы завладеем массою электрической силы в атмосфере рассеянной, если мы будем в состоянии располагать ею по своей воле». А затем Каразин выражает надежду, что посредством электричества человек «*достигнет возможности располагать состоянием атмосферы, производить дождь и ведро по своему произволу*» [23]. «Заинтересованный этим открытием Аракчеев показал письмо Каразина известному химику Шапталю, знатоку в производстве селитры [24], который «содержание оного в полной мере одобрил». Такое же мнение высказал и комитет, учрежденный в 1815 году по предписанию управляющего Военным министерством князя Горчакова для рассмотрения предложений Каразина о продовольствии войск сгущенными припасами и о приготовлении селитры. Член комитета, профессор химии и академик Шерер [25] отозвался, что он «по собственному усмотрению, которое хочет издать в свете, не иначе объясняет происхождение селитряной кислоты и при обыкновенных способах добывания селитры, как влиянием атмосферного электричества». Наконец, Каразину удалось заинтересовать самого государя Александра Павловича, которому в проезде его чрез Харьков в сентябре 1817 г. Каразин успел поднести записку о метеорологии [26]. Внимание государя обратилось особенно на следующие слова записки: «Приложение электрической силы верхних слоев атмосферы к потребностям человека. Сие важное изобретение не могло иначе произведено быть к действию, как только в малом виде за недостатком способов. Оно достойно нашего века и нынешней славы России. Жалеть буду как патриот, если кто в чужих краях вспадет на сию самую идею» [27]. В разъяснение этих слов Каразин, по требованию государя, подал новую записку [28], в которой исходя из того, что атмосфера тем более изобилует электричеством, чем более отдаляется от земли, высказывает предположение, что самые верхние слои воздуха «состоят в беспрерывном волнении, как море в бурную погоду, от непрестанного прилива и отлива электричества... Почему не думать, что человек может заставить себе повиноваться электрическую силу, подобно тому, как повинуются ему животные, вода, воздух и огонь? Все дело лишь в том, чтобы досягнуть до ее хранилища и устроить канал для проведения ее на то или другое употребление по нашей воле. Но хранилище сие — высоты атмосферы; каналом может служить всякая металлическая проволока, а воздушные шары — якорем для удержания конца сей металлической нити постоянно на надлежащей высоте» [29]. Упоминая о важных химических действиях электричества, Каразин указывает, что «самая большая электрическая машина противу аэростата посредственной величины, одетого полосами фольги и плавающего в высотах атмосферы, будет ребяческой игрушкой, будет то, что маленькая модель ветряного крыла против настоящей английской мельницы на ее ходу. Человек со всем своим искусством никогда не может достигнуть до обширности действий неизмеримых масс природы. Он только тогда и велик, когда находит средства пользоваться ими», т. е. человек призван не состязаться с природою, а управлять ею. «Опыты, производимые предполагаемым снаря-

дом, будут, конечно, поразительны. Следствием могут быть: 1) ближайшее сведение о причинах перемен и явлений в атмосфере. Наблюдения сии, соединенные с общими метеорологическими наблюдениями, представят возможность сделать метеорологию точною наукою, т. е. наукою вычислять и предрекать погоды на определенное время и место, подобно, например, как астрономия предсказывает затмения... Все это преимущественно возможно у нас... Ни одно царство не может представить столь обширного и разнообразного поля для наблюдения сего рода, как Россия. 2) Успехи химии и технологии... На севере мы будем преобращать наши произведения в вещества, производимые природою под влиянием солнца. 3) Выгоды земледелия»[30]. Записка эта была препровождена на рассмотрение академии наук, в конференции которой проект Каразина разбирал академик Николай Фусс. Фусс нашел, что известно довольно способов добывания электричества, посредством которых можно получить его в количестве, «превышающем все потребности, встречающиеся в технических работах»; нашел «более нежели сомнительным большую часть приведенных Каразиным предположений, кои притом все суть только гипотезы и ничем не доказаны». Посему 20 000 руб., необходимые, по мнению Каразина, на производство опытов, «были бы истрачены понапрасну»,— заключил Фусс[31]. Хотя на этом заключении и имеется неизвестно кем сделанная карандашом заметка — «недалеко Россия шагнет с такими Фуссами»[32]— однако мнение Фусса восторжествовало, проект Каразина, суливший людям действительное могущество, которое могло бы служить лишь к избавлению от бедствий, остался непроверенным посредством опыта; а между тем «незадолго до того на одну серную кислоту для аэростата *Леппиха*, обещавшего построить воздушный корабль, который должен был вмещать в себе нужное число людей и снарядов для взорвания всех крепостей или истребления величайших армий», было ассигновано 40 000 рублей[33].

Итак, «представители науки в России окончательно осудили дело Каразина; они не заметили того, что было в нем оригинального и плодотворного»[34]. Впрочем, Каразин до того выделялся из общей среды, что планы его едва ли будут доступны пониманию даже в наше время. Гипотезы и проекты в той области, к которой относятся планы Каразина, внушают слишком мало доверия, возбуждают слишком много сомнений в людях, занятых торгово-промышленной и вообще городской суетой, которая держит людей в розни и до того приучила к ней, что людям трудно собраться на общее дело; им даже антипатично всякое дело, требующее совокупных усилий; планы же Каразина относятся к той именно области, которая может поддаться лишь совокупным усилиям всех людей, всего рода человеческого.

Ввиду того, что войска в настоящее время стали снабжаться аэростатами, легко было бы на войска возложить и проверку того снаряда, устроить который предлагал Каразин. Но едва ли мы дождемся скоро такой проверки этих проектов; для того, чтобы в проектах, подобных каразинскому, выискивалось только ценное, а ошибки и недосмотры исправлялись бы самим делом, нужно постигнуть всю важность предмета; но, по словам Каразина, «важность предмета не может быть вполне постигнута постоянными городскими жителями и цехом журнальных критиков»[35], т. е. теми, у кого в руках и доселе ключи к разумению, и которые, живя в городах, понимают лишь городскую жизнь в ее суете и розни и за этою суетою потеряли способность понимать значение *зависимости существ сознающих и чувствующих от слепой, бесчувственной силы.* А эта именно зависимость, признанная ныне неизбежною, роковою, пред которою преклоняется современный человек, несмотря на всю свою гордость мнимыми успехами, и была изначала для человека вопросом, над разрешением ко-

торого он не переставал трудиться, хотя и бессознательно. В древности сознание *значения* этой зависимости выразилось в мифе о Сфинксе, который всякому проходящему мимо него предлагает загадку; не разрешивший загадки платится жизнью, когда же загадка будет разрешена, погибнет Сфинкс; а так как весь род человеческий предстоит пред этим Сфинксом, то, следовательно, он весь обязан трудиться над разрешением загадки, т. е. должен стремиться всеми находящимися и могущими находиться у него средствами к избавлению от зависимости, в которой он у слепой неведомой силы, несущей смерть во всех ее видах. Неведомая сила, поскольку она неведома, есть палач; неведение есть величайшее преступление, наказуемое смертною казнью. Но как тьма и мрак исчезают при свете, так исчезнет и слепая сила, когда свет будет просвещать *всякого* человека, грядущего в мир, а не будет сосредоточиваться в меньшинстве, где он теряет свои истинные свойства, оставаясь только блеском. Пока одно сословие обладает лишь некоторым знанием, но без силы, а другие, хотя и обладают силою, но лишенною знания,— до тех пор знание первых не будет истинным знанием, не будет правящею силою, а деятельность остальных, оставленная своей слепоте, будет по необходимости косностию, рутиною, несмотря на все хвастовство человеческое, которое называет познанием и обладанием то, что пока вовсе не заслуживает такого названия; так искорка электрической машинки, может быть, и имеет все свойства молнии, а треск ее — грома, но такое воспроизведение грозовой силы еще не делает нас Юпитерами и не освобождает от его власти. Даже громоотвод в смысле каразинском, только при повсеместном распространении и при управлении им по одному плану, может быть шагом, да и то лишь первым, в деле управления слепым метеорическим процессом земли.

Для человечества существуют два исхода: или признать, что жизнь есть зло и потому требует уничтожения (буддизм), или же, если будет признано, что жизнь благо, то в этом самом будет заключаться требование восстановления жизни, в чем и заключается смысл христианства, как проповеди воскресения; и в последнем случае обращение слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть, в живоносную может и должно объединить всех людей. Считать же благом уничтожение (как то проповедует граф Л. Н. Толстой) равносильно признанию, что вовсе нет блага; это равносильно буддизму, который признает жизнь злом; это значит отвергать христианство, которое только по совершенному непониманию может быть смешиваемо с буддизмом.

Сами силы природы как бы требуют, чтобы люди управляли ими, и показывают, откуда до́лжно начать это дело. Пока во всемирной истории главную роль играли океанические страны, с мягким климатом и ласковым небом, вопрос об управлении метеорическими явлениями мог оставаться незамеченным; но с тех пор, как на историческую арену выдвинуты страны материковые с резкими колебаниями погоды, внезапными переходами от бездождия к ливням, вопрос этот стал настойчиво требовать разрешения. И если в России он не был затронут до сих пор, то лишь потому, что мы все время находились под умственным игом тех стран, в которых он не имеет такого острого значения. К тому же, для разрешения его необходимы иные приемы, иные способы, которых мы не находим у наших учителей. Следует изменить самый способ производства опыта, следует довести его до всеобщности, повсеместности и постоянства, соединить все опытные исследования в одно. *К счастию, в то время, когда слепая природа под страхом истребления требует соединения всех разумных сил, а разумные силы, вооруженные истребительнейшими орудиями, невольно приходят к вопросу о необходимости разоружения и вместе с тем к невозможности его — открывается способ из величайшего зла сделать величайшее благо.*

Народы, обращенные в войска, т. е. в массы, действующие по одному плану, вполне удовлетворяют основным условиям великой общей работы — повсеместности и всеобщности; стоило бы только, как выше сказано, ввести метеорические наблюдения в войска при их мирном обучении, чтобы не только решить вопрос о пригодности американского способа вызывать дождь посредством взрывчатых веществ[36], посредством стрельбы, но и каразинского, да и всех возможных способов воздействия на природу, *которые не замедлят открыться, как только на них будет обращено исключительное, напряженное внимание.*

СТАТЬИ О РАЗОРУЖЕНИИ И УМИРОТВОРЕНИИ

РАЗОРУЖЕНИЕ [1]

Как орудие разрушения обратить в орудие спасения

Безводие и бесснежие 1897 года наш народ объясняет наказанием за наши грехи. Интеллигентный класс смотрит на такое воззрение народа, как на предрассудок, суеверие. Но точно ли это лишь суеверие и нет ли связи между войнами, этими международными грехами, и метеорическими погромами, как страшная засуха 1891 года и ливни 1897 года,— нет ли связи между проливными дождями, препятствовавшими туркам преследовать отступавших греков [2], и артиллерийским огнем из четырехсот иногда орудий разом? И нет ли связи между этими дождями, начавшимися, по-видимому, над театром войны, и нашим бездождием? Не греко ли турецкая война 1897 г., происходившая в стране с необыкновенно длинною береговою линиею и со свойственными лишь этой стране особенностями в горизонтальном и вертикальном очертаниях, дала толчок наводнениям, которые начали распространяться на север в Турции, Австрии и т. д.; наводнения же там не вызвали ли бездождия и безводия у нас? В 1891 г. Россия была лишена хлеба, а в 1897 году даже и воды; «Волга — один громадный безводный перекат»,— писали в газетах; сообщения водные прекратились, министерство путей сообщения было бессильно противодействовать явившемуся вследствие того разобщению; наука же безучастно отметила лишь в одних местах увеличение, а в других — уменьшение осадков, не задавшись даже вопросом о связи этих явлений с канонадою, происходившею на войне. А между тем этот вопрос далеко не новый,— он был поднят в 1891 году по случаю бывшего тогда голода от засухи и американского опыта вызывания дождя; а еще раньше вышла книга Поуэрса [3], где собраны все случаи битв, сопровождавшихся грозами и дождями со времени введения огнестрельного оружия. В 1891 году вопрос этот дебатировался в разных ученых обществах, не мало было написано по этому вопросу, и все-таки — в конце концов — неразрешенный, он сдан был в архив, предан забвению. Так в 1891 году на заседании одесского технического общества одним из его членов было сделано сообщение «об опытах вызывания искусственного дождя в Америке», и за этим сообщением «последовали прения пессимистического характера о целесообразности таких попыток действия против засухи»[4]. Но таким отношением к делу избавления от голода ученые техники сами себя осудили, сами о себе засвидетельствовали, что нет средств победить их равнодушие, их непонимание нужды народной, если в то время, когда чуть ли не от самой Одессы начинались голые, по причине именно бездождия, незасеянные поля, техники ограничились критикою американского способа одождения... Данное опытом они отвергли словом, тогда как даже неудача опыта свидетельствовала бы лишь о нецелесообразности одного средства и требовала бы замены его другим, должна была бы вынуждать, вследствие самого положения, в котором находились тогда, продолжаем оставаться и теперь, все к новым и новым попыткам. Общество техников, которое и в страшный 1891 год не превратилось в полном своем составе в комиссию для изыскания способов действия против засух и ливней, доказало, что оно чуждо и своей земле, и своему народу, чуждо и вообще земледелию

всех стран; а между тем, наступает естественный всеземной кризис, выражающийся в расстройстве метеорического механизма, так что предстоит обратить в работу то, что до сих пор, без особого от того вреда, делалось само собою. Требуется следовательно новая техника. Заседание одесского технического общества, на котором был осужден опыт вызывания дождя, может сделаться роковым для старой техники, дочери досуга, а не нужды, искусственных, а не насущных потребностей. Опыт вызывания дождя был осужден старою техникою, несмотря даже на то, что дождь назван был искусственным, название, которое, казалось, должно бы было сделать этот опыт доступным пониманию даже техников. Новая техника будет не искусственною, не городскою, ибо только горожане могут назвать искусственным дождь, вызываемый сознательным действием человека, и видеть какое-то насилие, нарушение порядка в сознательном действии. Произведенные в Америке опыты, будучи искусственными, должны бы были сделаться исходным пунктом для введения регуляции, т. е. для внесения порядка в беспорядок, гармонии в слепой хаос, если смотреть, конечно, на эти опыты не как на частное дело отдельных фермеров, а как на общее, точнее, всеобщее дело, как на дело естественное и нравственно, и физически, ибо нет ничего неестественнее для разумного существа, как подчиняться слепой силе. Регуляция атмосферных явлений есть попытка естественного действия, действия общего, замена слепого процесса сознательным.

Наука остается безучастною к вопросу о регуляции атмосферными явлениями и до сих пор; не натолкнул ее на этот вопрос и 1897 г., хотя обмеление рек в этом году, превращение их в безводные перекаты делало из вопроса о регуляции не общегосударственный только, а общечеловеческий вопрос. Для разрешения этого вопроса наука не позаботилась собрать сведения о количестве снарядов, выпущенных во время всей греко-турецкой войны с обеих сторон,— впрочем, сделать это возможно и теперь,— не собрала наука сведений и о погоде во время вышеупомянутой войны, и сделать это в настоящее время едва ли будет возможно, потому что метеорологических наблюдений не производят на полях битв, не производят их и в мирное время при артиллерийских учениях и маневрах *. А между тем, если греко-турецкая война дала толчок в одних странах наводнениям, а в других — засухам, в таком случае она принесла больше зла России и другим странам, чем самой Греции... Было бы, однако, слишком поверхностно видеть причину, вину естественных бедствий 1897—1898 годов в международной политике, допустившей греко-турецкое столкновение и вообще то положение восточного вопроса, в котором он ныне находится; *вина кроется во всей цивилизации и культуре, в жизни каждого для себя, как последней цели существования, причем повинности и общая служба допускаются лишь, как неизбежное зло, общее же отеческое, или сыновнее дело, совершенно игнорируется, его не знают и знать не хотят, боясь лишиться свободы, чарующего разнообразия, тогда как истинная свобода, а не рознь* (или право не обращать внимания на существование других), *истинная полнота жизни будет именно в общем отеческом деле...* Безводие не приняло бы таких размеров, если бы не нашло благоприятных условий в обезлесении и истощении земли, т. е. именно в том, что произведено цивилизациею, эксплуатациею или вообще жизнью каждого для себя лишь одного.

В настоящее время, когда во многих уже местах паровая сила заменена электрическою энергиею, доставляемою падением вод, когда явился даже у нас

* Не позаботилась об этом наука и в настоящее время, так что и испано-американская война [5] для дела регуляции потеряна; даже в газетных известиях не упоминалось о том, какое действие имела канонада на погоду. Это свидетельствует, впрочем, о том, что разрушительные орудия не достигли еще такой силы, чтобы изменение погоды наступало немедленно за их действием.

в России проект снабжения Петербурга электрическою силою с одной стороны — от Сайменского озера, куда собираются воды с значительной части Финляндии, а с другой — от Нарвского водопада, чрез который стекают воды со всего псковско-чудского басейна, недолго остается ждать, когда Альпы с их водопадами — для Западной Европы, Кавказ — для Восточной, Памир и Тибет — для Азии, Абиссиния — для Африки, станут источниками сил, которые заменят паровую силу; и тогда не только земледелие, как в настоящее время, но и промышленность и пути сообщения потребуют регуляции метеорическим процессом, ибо сила падения зависит от количества осадков, и только при регуляции, при управлении метеорическим процессом она будет постоянною, при ливнях же сила эта будет вредною, будет действовать разрушительно, а при бездождии будет останавливаться работа на фабриках и движение на железных дорогах. Тогда и западная Европа вынуждена будет заняться вопросом, до сих пор не открывшимся, о регуляции (управлении) атмосферическими явлениями. Но неужели Россия будет и в этом случае ждать указаний с Запада? Для России, как страны земледельческой, метеорическая регуляция всегда составляла вопиющую необходимость; но наша интеллигенция, неспособная к самостоятельной мысли, с сороковых годов, и особенно с шестидесятых, была занята спасением России от несуществовавшего тогда в ней пролетариата и очень сокрушалась, не находя такой нищеты, какую она желала бы видеть в дорогом отечестве. А между тем, метеорическая регуляция не мечта, не фантазия, а такое дело, занявшись которым, наша интеллигенция не только не допустила бы пролетариата в Россию, но и другим странам, где пролетариат существовал и в сороковых годах, указала бы путь, способ от него избавиться, и это без всякого насилия или кровопролития. В доказательство того, что вызывание, по крайней мере дождя и устранение многодождия — не мечта, а действительное, реальное дело, сошлемся на такого всем известного ученого, как Менделеев, по мнению которого «не существует никакой невозможности в вызове дождя при помощи взрывов, производимых на некоторой высоте в атмосфере»; только Менделеев находит, что «предмет этот, как и все явления дождеобразования, еще требует многих научных работ, направленных в сторону покорения действующих здесь сил на службу человечеству» [6]. Другой ученый, не столь известный, но очевидно, внимательно занимавшийся вопросом о вызывании дождя посредством взрывчатых веществ, А. Старков, редактор «Записок Одесского отделения Императорского русск⟨ого⟩ технич⟨еского⟩ общ⟨ества⟩», член как этого, так и многих других руских и иностранных ученых обществ, на свидетельство которого следовательно также можно положиться, в двух своих произведениях, изданных еще в 1892 г. в Одессе, под заглавием а) «Можно ли вызывать дождь искусственным путем?» и б) «Опыты вызывания искусственного дождя в Америке», приходит к заключению, что «в постановке вопроса о возможности вызывания искусственным путем дождя нет ничего невозможного, сверхъестественного, выходящего за пределы сил человеческих»... «Вопрос о вызывании искусственным путем дождя,— говорит Старков,— является одним из самых существенных вопросов новейшей науки и техники. Он настолько смел и грандиозен по своей мысли, настолько важен по своим последствиям, что в первый момент представляется как бы совсем недоступным, как бы выходящим из пределов человеческих средств. Многие отрицают его только лишь будучи поражены смелостью и грандиозностью самого замысла. Но в науке и технике это не должно иметь места. Напротив, чем труднее и важнее задача, тем больше должно быть направлено усилий к ее решению» («Можно ли вызывать дождь?») [7]. Трудно себе даже приблизительно представить, какие

огромные результаты может дать открытие средства распределять (по общему плану?) запасенную в атмосфере влагу,— говорит Старков в другом из вышеприведенных своих сочинений,— потому что, обладая таким средством, мы получим возможность «не только регулировать наше земледелие, но и навсегда избегнуть неурожаев». «Влаги у нас вполне достаточно, но распределяется она часто не только не в пользу земледельца, а даже прямо ему во вред. Когда нужен бывает дождь, мы ждем его не дождемся. Но вот настало время, когда земледельцу нужно ведро, а тут вдруг полил дождь, как из ведра» [8]. Разбирая доводы, по которым американские опыты вызывания дождя не привели, будто бы, ни к каким результатам, Старков спрашивает: «Но разве эти опыты доказали противное, т. е. установили невозможность вызывания искусственного дождя, разве они заставляют отложить всякую надежду в этом направлении? Нисколько! Напротив, все очевидцы и не очевидцы, ученые и профаны в своих статьях самого разнообразного характера в одном лишь согласны, что эти опыты вовсе не доказали бесплодность стремления к благоприятному решению вопроса и скорее дают надежду на возможность вызывания искусственным путем дождя». «Делу вызывания дождя американскими опытами дан серьезный толчок. Будем надеяться, что он вызовет новое и настойчивое исследование вопроса, который представляет собою захватывающий интерес и огромное значение. С одной стороны благоприятное решение явится величайшим завоеванием современной науки и техники, а с другой — такое решение создаст чрезвычайно важный и полезный переворот в экономической жизни современного земледельца, а с ним и всего общества» [9]. Г-н Старков говорит также, будто общественное мнение в Америке так возбуждено произведенными там опытами, что «робкие попытки спросить у конгресса какой-нибудь десяток тысяч долларов на это дело разрастаются теперь в настойчивые требования миллионов на дальнейшее исследование вопроса». «Наверное,— надеется Старков,— эти миллионы под напором разожженного общественного мнения будут даны конгрессом и все дело вызывания искусственного дождя будет поставлено на самую широкую ногу» [10]... Впрочем, эти надежды г. Старкова до сих пор не осуществились,— не только о миллионах, не было слышно об ассигновании на исследование вопроса о вызывании дождя и более скромных сумм. Мы же позволим себе заметить, что при надлежащей постановке этого дела никаких миллионов не только не потребуется, но они скорее всего будут помехою делу (так как с миллионами неразлучно связаны всякие злоупотребления), если вопрос о вызывании дождя будет понят, как регулирование метеорическим процессом, как управление силами природы. Опыты вызывания искусственным путем, вернее же путем разумного человеческого действия, дождей имеют в виду одну лишь сторону вопроса о регулировании метеорическим процессом, регулирование же в полном смысле имеет в виду устранение засух в одних и разрушительных ливней в других местах и не может ограничиваться какою-либо одною, хотя бы и обширною местностью,— регулирование нужно всегда и везде и не есть что-либо искусственное, оно так же естественно, как естественен и разум; неестественен, напротив, слепой процесс при существовании разума, ибо свидетельствует о бездеятельности разума... Сила, действующая в метеорическом процессе, слепа, если не смешивать ее с Богом, сотворившим как слепую силу, так и разум, предназначенный управлять ею; но род человеческий, носящий в себе разум, вместо управления слепою силою, которое вменено ему в обязанность божественною заповедью, данною при сотворении, и которое требует общего человеческого труда, заменяет обязательный труд одною молитвою, а между тем молитвою может лишь начинаться труд, общая молитва должна лишь сопровождать общий труд. Молитва о хлебе насущном не устраняет необходимо-

сти посева, обработки земли,— не может она устранять необходимости и управления (регулирования) метеорическим процессом, метеорическими явлениями, от которых зависит многодождие и бездождие; молитва к Богу о хлебе насущном, сопровождаемая трудом управления слепою силою природы, и есть дело Божие, чрез человека совершаемое; в этом будет исполнение и молитвы «да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли», молитвы — «да приидет Царствие Твое», «да святится имя Твое»...

Способ вызывания дождя, как основанный на данных, собранных на полях сражений, может быть испытан надлежащим образом, надлежащим образом проверен только чрез посредство войск, и это без всяких миллионов, без всяких особых трат на такие испытания, стоит лишь правительству вменить в обязанность артиллерийским командам, и вообще войскам, конным и пешим, вооруженным огненным боем, производство метеорологических наблюдений, как в военное, так и в мирное время — на учениях и маневрах — перед стрельбою, во время и после стрельбы, т. е. стоит лишь обратить артиллерию в средство исследования, а артиллеристов и, вообще, войска — в исследователей влияния взрывчатых веществ на атмосферные явления, что ни в каком случае не уменьшит их боевой силы на случай крайности, которая, впрочем, станет даже невозможною при успешности исследования, т. е. если окажется, что взрывчатые вещества, действительно, могут быть средством управления атмосферными явлениями. Только этим путем, т. е. чрез войска, и возможно разрешить, какое именно действие производит артиллерийский огонь, стрельба и, вообще, взрывчатые вещества на атмосферные явления,— разгоняют ли они облака, как думают некоторые, или же вызывают дождь?.. Возможно, даже несомненно, что в различных случаях действие будет различно; возможно, что различие при этом в действии будет объяснено количеством выпущенных снарядов, состоянием атмосферы, условиями местности и т. п., а если различное действие стрельбы найдет свое объяснение в этих обстоятельствах, в таком случае стрельба дала бы точный опыт, опыт активный, определяемый числом, мерою, весом, вместо нынешних пассивных, почти ничего не говорящих метеорологических наблюдений. *Но самое важное при этом будет заключаться в обращении военного дела в исследование, в изучение природы, и в обращении войска к такому изучению выразится новое его назначение; этим будет положено начало превращению, или переходу от неестественного в нравственном, т. е. родственном, братском отношении действия — от борьбы с себе подобными — к естественному разумному действию на слепые, неразумные силы природы, поражающие нас засухами, наводнениями, землетрясениями и другими всякого рода бедствиями, к действию на слепые силы, ставящие нас, разумные существа, в неестественную от них зависимость.* Если бы огненный бой, т. е. артиллерийский и ручной огонь, оказался недостаточно сильным, чтобы производить разрежение воздуха, т. е. уменьшение воздушного давления, и тем изменять направление воздушных токов, или ветров * — при чем только и возможно действительное регулирование — в таком случае можно присоединить к нему способ известного (по основанию харьковского университета и учреждению министерства народ-

* Какое однако действие на метеорические явления имеет самое простое из взрывчатых веществ — порох,— об этом свидетельствует взрыв в 1812 году, по приказанию Наполеона, московского Кремля. Кремль от этого взрыва пострадал очень мало, так как удалось взорвать не все, а небольшое лишь число мин, но атмосферические явления, сопровождавшие взрыв, были чрезвычайны: после взрыва полил дождь, который залил произведенный взрывом пожар, а затем тепература понизилась до 23° ниже нуля по Реомюру, т. е. наступил крещенский мороз, хотя это и было в первой половине октября, т. е. в начале осени. Интересно, что при обсуждении в Москве, в разных ученых обществах и собраниях, сообщения об опыте вызывания дождя в Америке, никто даже не упомянул о последствиях взрыва в 1812 г. Московского Кремля.

ного просвещения) В. Н. Каразина, заключающийся в поднятии громоотвода в верхние слои атмосферы, на привязанном воздушном шаре, в видах извлечения оттуда грозовой силы, что не может не действовать на движение облаков, а следовательно и может указать способ управления движением туч небесных. Возможность такого действия признают, между прочим, Бодуэн и Лодж [11]; последний полагает, что нет ничего невозможного в надежде управлять электрическим напряжением атмосферы, а следовательно и погодою («Наука и Жизнь», № 15 и 16-й, 1894 года, «К вопросу о памятнике Каразину») [12]. Опыты и с этим орудием не потребуют никаких особых трат, если они будут вменены в обязанность войску, ибо воздушный шар, если и не вполне еще сделался, то уже делается военным орудием.

И не одно только исследование влияния взрывчатых веществ на атмосферные явления, хотя бы и с присоединением к их действию и действия посредством орудия, восемьдесят пять лет тому назад предложенного Каразиным, но и все, что применяется к военному делу, может быть испытываемо чрез войска же не только, как средство, полезное на войне, но и как средство регулирования, управления естественными явлениями; а так как к военному делу применяется решительно все, что только изобретается: ни одно открытие, ни одно изобретение, в какой бы области оно ни было сделано, не остается без попыток применить его и к военному делу, можно надеяться, что и вопрос о регулировании силами природы будет, наконец, разрешен, если он вообще разрешим; неразрешимым же он и быть не может, пока человек совсем еще не выродился, пока он не впал в совершенное отчаяние, малодушие, равнодушие, бездушие, в буддизм, все равно в восточный ли то или же, еще хуже, в западный. Неразрешимым этот вопрос будет тогда, если человек навсегда останется при нынешнем лишь знании, которое или совсем не переходит в действие, а если и переходит, то в действие, производящее разрушение, как все придуманное для войны, взаимного истребления, или же в действие игрушечное, как мануфактурно-фабричное производство.

Обращение военного дела в исследование атмосферных явлений разрешает, между прочим, и вопрос о том — полезны и нужны ли военные маневры?! Близорукие любители мира и ненавистники войска, эти фарисеи, вроде Суттнер [13] (которые не задаются и знать не хотят вопроса: что лучше — бросить ли только оружие или же обратить его на спасение от общих всем бедствий), возопиют, конечно, против этих якобы военных забав и игр; а между тем маневры, если при них будут производиться метеорологические наблюдения, обратятся в опыты, которыми может быть решен или, по крайней мере, значительно исследован вопрос о влиянии взрывчатых веществ на метеорические процессы. А потому-то и желательно, чтобы маневров производилось как можно больше и притом одновременно в разных местах и по соглашению, самое лучшее, всех государств...

Конечно, для разрешения вопроса о возможности управления силами природы недостаточно одного русского войска даже при полном обращении в войско всего народа. Но если бы в России все военные средства были обращены вместе с тем и в средства исследования вопроса о регулировании метеорических процессов, что Россия может сделать и одна, без всякого соглашения с другими, тогда и все другие государства должны были бы сделать то же; введение такого двоякого употребления оружия и всего, чем снабжаются армии, способствующего действительному умиротворению, было бы достигнуто так же легко, как трудно и прямо невозможно, при нынешних обстоятельствах, разоружение. Обратить оружие, войско на спасение от бездождия и многодождия, от засух и ливней, на спасение от неурожаев, т. е. от голода, это значило бы не только

сделать войско христолюбивым в истинном смысле этого слова (как оно называется и ныне потому, конечно, что предназначено служить защитою слабым и угнетенным от сильных), но и дать истинно братский исход накопившимся громадным силам и всякого рода горючим материалам вместо того, к чему все это готовится, т. е. вместо войны, которая не перестает угрожать вот уже много лет и которая неизбежна, если люди не поймут, наконец, в чем общее их дело, и не употребят на это дело все эти приготовленные ими и с каждым днем приумножаемые друг против друга средства.

Дороговизна содержания военных сил не обязывает ли государства к изысканию средств для извлечения наибольшей пользы из этого так дорого обходящегося средства защиты? В статье С. Ч — т — ва, в № 91 «Русск⟨ого⟩ Инвалида»[14] за 1896 год, выражается убеждение, что и в настоящее уже время расходы на содержание нашей армии окупаются не при защите лишь ею престола и отечества, но также и самоотвержением ее во дни народных бедствий в мирное время; во сколько же раз ценность мирной деятельности армии возрастет при обращении ее в орудие спасения от голода; а также, по всей вероятности, и от повальных болезней, поветрий, как они называются, потому что распространяются, надо думать, воздушными токами?!..

По крайней мере, страх войны и надежда на избавление от повальных болезней не обратит ли внимание интеллигенции на указываемое здесь великое значение войска, так как голод оказывается для интеллигенции совсем непонятным, война же и болезни, от которых не избавлены ни техники, ни кассиры, ни фельетонисты и т. п. герои нашего времени, будут, вероятно, им понятнее, и забота об избавлении от этих бедствий им не покажется ни маниловщиною, ни сентиментальностью, как это видел один фельетонист в американских опытах вызывания дождя.

Мелочность и пошлость составляют отличительную черту нашего позитивно-мануфактурного века; только не народился еще новый Гоголь для обличения пошлости европейского и особенно американского XIX века. Эти пошлость и скаредность, отсутствие истинного величия, отразились и в американских попытках вызывания дождя; и эти попытки доказали несомненно лишь то, что американцы недостойны великого дела спасения рода человеческого от голода,— о чем, впрочем, они, по-видимому, и не помышляли, думая лишь о наживе; так что даже желательно, чтобы подобные американским частные, местные опыты не удавались, ибо сколько бы зла натворил американский индивидуализм, если бы дождь можно было вызывать несколькими взрывами или выстрелами. Нужно желать, чтобы распределение дождей было поставлено в зависимость от действия именно войска, или войск, от операций, производимых на огромных пространствах, или,— еще лучше — на всей земле, а не от действий отдельных фермеров. Взять привилегию на производство искусственного дождя, как это делают американцы, это не только злоупотребление, это профанация, выражение самого крайнего нравственного и религиозного упадка. Они хотели быть подобными богам, оставаясь в розни, как это внушает сатана, вместо того, чтобы уподобиться в совокупности всех Богу Триединому; они не хотели быть совершенными, как Бог Отец, по слову Спасителя, Победителя духа розни и гордыни. Обращение слепой силы, направляющей сухие и влажные токи воздуха, в силу, управляемую сознанием, может быть дано только согласию всех народов, всех людей. Так называемый священный союз был бы истинно священным, если бы монархи, заключившие его, взаимно обязались ввести в свои армии метеорологические наблюдения и опыты с орудием, подобным предложенному, как раз пред заключением этого союза, Каразиным; а этим и было бы положено начало обращению орудий, служащих для взаимного

18—436

истребления, в средство спасения от голода и язв, болезней, в их коренных причинах. Тогда, быть может, и сам Меттерних [15] не обозвал бы этот союз словом verbiage [16].

Адская технология, производящая орудия истребления, для оправдания своего существования, хочет видеть в крайней истребительности своих орудий сильнейшее средство против войны, т. е. хочет уверить в этом всех, забывая или скрывая при этом, что вооруженное состояние, постоянное ожидание войны не лучше, если не хуже самой войны. Таково оправдание адской софистики. Наилучшее разоблачение этой софистики представила испано-американская война. Но не успела еще окончиться одна война, как на горизонте видна уже другая,— говорит корреспондент из Буэнос-Айреса. Так что если сезон войны на нашем полушарии оканчивается, то на Южном начинается. Две сильнейшие и богатейшие республики Южной Америки «вооружаются с лихорадочною поспешностью». Хотя ни одно из этих родственных государств не имеет решительного превосходства в силе и вооружении над другим, подобного превосходству Соединенных Штатов над Испанией, тем не менее они и знать не хотят закона Менделеева, по которому будто бы охота к войне обратно пропорциональна не квадрату или кубу, а какой-то высшей степени относительно силы вооружения, т. е. дальнобойности и скорострельности орудий [17]. Много истрачено динамита с мирною целью проложения военных дорог, которые, впрочем, не хуже коммерческих, да и создаются с целью расширения и защиты коммерции. Чилийцы минировали динамитом горные проходы... «Вооружения той и другой стороны вполне соответствуют последнему слову военной науки»... Вопреки логике, вопреки здравому смыслу, вопреки столь вопиющим фактам, как борьба Соединенных Штатов, этого так страшно вооруженного народа, с таким слабовооруженным противником, как Испания, Менделеев продолжает утверждать, что война сама собою прекратится, благодаря истребительности орудий, а потому и делать ничего не нужно. И хотя сам Менделеев признал, что взрывчатыми веществами можно вызывать дождь, тем не менее, сколько мы знаем, он не посоветовал корреспондентам доставлять сведения о состоянии погоды при сильных канонадах. В течение всей войны в известиях о битвах мы не встретили ни одного указания на погоду. Таким образом, не только введения метеорических наблюдений при маневрах и артиллерийских учениях, трудно достигнуть даже упоминания лишь о погоде при описании битв.

Истинная мудрость требует не убаюкивать себя такими или другими софизмами, она требует призвать все знания (всенаучный съезд) для обсуждения вопроса об обращении войска, т. е. ныне, при всеобщей воинской повинности, всего вооруженного народа, на спасение от голода, притом без всяких исключений и льгот, которых при этом не будет и нужно. При благоприятном разрешении вопроса о засухе и о дожде, об управлении метеорическими явлениями и, вообще, силами природы глубоко изменятся все экономические условия нашего общественного строя, а вместе с тем радикально изменятся самые воззрения наши на общество, на природу, на самый разум и его пределы, и изменения эти будут иметь самые благодетельные последствия. Роковым образом такая перемена отразится лишь на тех, которые берут привилегии, заключают контракты на поставку дождя, готовы перенести спекуляцию даже на небо, а атмосферные явления обратить в предмет барышничества... Когда военное дело обратится в исследование, то при всеобщей воинской повинности, обращающей в войска целые народы, опыт получит всеобщность, сделается повсеместным, будет производиться по одному плану, приобретет единство и, таким образом, *индукция* будет равна *дедукции*. Когда же войска от исследования перейдут к делу, к делу общему, можно сказать, всеземному, т. е. когда урожай будет находи-

ться в зависимости от всемирного регулирования, тогда станут невозможными не только войны внешние, международные, но и внутренние, как открытые, так и подпольные, немыслимы будут ни тирания, ни восстания. При опыте, доведенном до всеобщности, повсеместности и полного единства, критика чистого, теоретического разума, критика практического разума и всякие другие критики потеряют признаваемое за ними в настоящее время значение. Царь философов Кант, а также и Конт, будут развенчаны, и Россия освободится от всякого чуждого влияния... Без этой же умственной, нравственной победы едва ли будет успешна и материальная борьба России, с Германиею ли то, или же Англиею, Япониею, а может быть и со всеми ними вместе, если только борьба эта не будет предупреждена обращением военного дела в исследование, в регулирование силами природы. Регулирование со всеми его последствиями не будет только избавлением России от иностранных влияний, возвращением ее самостоятельности, но и началом совершеннолетия не для одной только России, а для всего человеческого рода, который, объединяясь в общем деле обращения слепой, смертоносной силы в управляемую разумом, будет видеть идеал своего устройства не в животном организме, оправдывающем существование сословий, низших и высших — как до сих пор, — а в образе Троицы нераздельной и неслиянной, который и есть истинный образец общества, такого общества, в котором единство не будет стеснением, а самостоятельность личности не будет розныю, которое будет одинаково свободно, как от крайностей восточного фатализма, так и от крайностей западного индивидуализма. Принятием регулирования разрешается сам собою социальный вопрос, уничтожается без всякого насилия пролетариат и устраняются все бедствия нашего времени.

Еще в 1891 году, во время голода от засухи, было указано то дело, о котором говорится в этой статье и которое обратило бы войско в орудие спасения от голода, эпидемий, от общих всем бедствий. И такое изменение в употреблении оружия было бы сильнее, имело бы более важное значение, чем изменение органов питания у животных, изменение тех органов, от которых зависит хищный или мирный характер животного. При таком изменении в употреблении оружия война стала бы невозможной по необходимости даже более сильной, чем необходимость физическая, так как тогда от действия войск по общему плану, от нового употребления оружия зависел бы урожай, или питание рода человеческого; это и сделало бы невозможным прежнее, старое употребление оружия, т. е. войну. Конечно, предлагаемый способ избавления от войны не «сейчасный» (выражение гр. Л. Н. Толстого). Дать оружию иное, чем ныне, употребление мгновенно нельзя, хотя и можно было бы приступить к этому немедленно же, введя в войска хотя бы метеорологические только наблюдения, пользуясь при этом и орудием Каразина, т. е. громоотводом на привязном воздушном шаре, как об этом говорилось выше. Этим и началось бы обращение войска в естествоиспытательную силу, что не невозможно, и было бы теперь уже исполнено, так как со времени первого предложения, в 1891 году, прошло уже несколько лет... Граф Толстой хотел, конечно, мгновенно, силою одного слова изменить человечество, сделать его из войнолюбивого мирным... Но слово его слышали и японцы, дошло оно даже до китайцев, а войны между ними не устранило. Теперь же, когда, как оказалось, и на американцев не подействовало это красноречие, когда и американцы, эта самая твердая надежда защитников мира, начали войну, теперь больше чем позволительно усомниться в действительности «сей-часнаго» способа примирения, заключающегося в одном лишь слове, как бы сильно и красноречиво оно ни было. От желания тут, как видно, ничего не зависит, причины несравненно более могучие, глубокие заставляют людей становиться во враждебные друг к другу отношения. Пока же не только

не устранены, но даже и не выяснены причины, заставляющие людей ссориться, враждовать друг с другом, до тех пор войну уничтожить нельзя. Даже сами любители мира ведут столь ожесточенные споры с защитниками войны, что эти споры тотчас перешли бы в настоящую войну, если бы спорящие имели власть (дуэли же между ними, конечно, бывают). Так что сама проповедь мира ведет лишь к усилению воинственности, и защитники мира оказываются в высшей степени войнолюбивыми, проповедуют мир со враждою в душе. Такое ожесточение весьма, впрочем, понятно при употреблении столь бессильного средства, как слово. Мы сами, стоящие между защитниками мира и любителями войны, предлагая такой способ примирения, при котором сохраняется войско, т. е. великая, могучая сила, и становится невозможною война, мы сами преисполнены горечи и досады против тех и других, против любителей войны и защитников мира. Любители мира для мира, требующие уничтожения войска, провозглашающие — «Долой оружие»! — забывают о том, что войско есть сила, что силе, которая растрачивается в войнах, нужно дать выход в каком-либо эквивалентном замещении. Думать, что промышленность может дать выход этим силам, было бы уже очень странно. Промышленность оденет, накормит, напоит и т. п., т. е. приготовит к деятельности, но дать полное удовлетворение человеку, конечно, не может. Наука и искусство в том виде, как они ныне существуют, также неспособны занять все силы человека.

Поразительна и изумительна слепота любителей мира и защитников войны, как они не видят перед собою врага, против которого, соединившись, и должно было бы обратить оружие. Не потому ли, впрочем, они и не замечают этого врага, что он везде и всегда, в нас и вне нас,— разумеем слепую силу природы,— не потому ли они и не замечают этого врага, что не защитники лишь войны, но и любители мира желают иметь врагом перед собою не безчувственную силу, а такого врага, которому можно дать почувствовать свою ненависть, злобу, такого врага, который чувствовал бы боль и своими страданиями доставлял бы удовольствие любителям мира. Как иначе объяснить такое странное желание видеть врагов непременно лишь друг в друге, и в этой вражде, несмотря на постоянные утраты, забывать об умерщвляющей силе; страдая от голода, несмотря на очевидность причин его — как засухи и ливни — обвинять в нем подобных себе, столь же бессильных, как и сами обвинители, людей. Конечно, нельзя обвинять и природу, потому что она творит зло по слепоте своей, по бездействию разумной силы, по бездействию, в котором виноваты все мы, а не кто-либо в отдельности, виноваты, как не исполнившие божественной заповеди, данной при сотворении человека, за что и несем наказание...

ОБ ОБРАЩЕНИИ ОРУЖИЯ, Т. Е. ОРУДИЙ ИСТРЕБЛЕНИЯ, В ОРУДИЯ СПАСЕНИЯ

Статья «*Разоружение*», перепечатанная из «Нового Времени» в №№ 154 и 156 газеты «Асхабад» за 1901 г.*, нуждается в исправлении самого заглавия, которое, не соответствуя содержанию статьи, находится даже в некотором противоречии с ним; вернее было бы назвать статью не «*Разоружение*», а «*О невозможности разоружения*», потому что в статье этой говорится не только о невозможности, но и о нежелательности разоружения, говорится в то же время о возможности, безусловной необходимости и желательности обращения вооружения, т. е. как истребительных орудий, так и всяких других орудий, употребляемых для войны, и даже всего, что употребляется, применяется, что может

* Ныне напечатана перед этою статьею. *(Примеч. В. А. Кожевникова.)*

и будет применено к военному делу — в орудия спасения. И такое обращение вооружения в орудия спасения есть акт совершенно естественный, но естественный для природы не слепой, а приходящей чрез нас, чрез род человеческий, в сознание, и через нас же почувствовавшей всю неестественность употребления оружия против себе подобных, почувствовавшей глубокое раскаяние, а с ним и стремление исправить все учиненное зло. Это исправление зла, понимаемого все в более и более обширном смысле, не может *не* быть возведено в долг, и даже естественно должно стать безусловным требованием, требованием самой природы человеческой, т. е. *сыновней*. Таков генезис мысли и дела, или проект естественного перехода от войны, вообще войн, не к миру, что нужно признать невозможным, а к союзу всех народов, воинскою повинностью уже обязанных,— к союзу на дело всеобщего спасения. Мир невозможен так же, как невозможно бездействие, как невозможно воздержание от дела; человек существо деятельное и не может не делать, а если не знает, что должно делать, будет делать недолжное; только тогда не будем мы делать недолжного, когда будем знать, что должно делать, и все силы наши отдадим делу, в котором признаем долг свой, только тогда не будем воевать, когда признаем возможным, а следовательно, и должным обратить силы, растрачиваемые ныне в войнах, во взаимной борьбе, на дело всеобщего спасения. И всеобщеобязательная воинская повинность при постепенном обращении оружия, при переходе оружия в орудия спасения как дающая всем общее дело, возлагающая на всех *долг*, должна быть принята всеми народами как великое благо, как благо, гораздо, несравненно более великое, чем *права*, данные первою французскою революциею, права, якобы неотъемлемые и тем не менее постоянно нарушаемые. Да и как могут права эти остаться ненарушенными, когда право одного есть стеснение другого; при сознании же всеми своих прав взаимное стеснение вызывает борьбу, войну; сознание не прав, а долга, к которому ведет всеобщеобязательная воинская повинность, приведет к устранению борьбы, войны. А вместе с тем призыв к воинской повинности христиан в Турции разве не был бы уравнением их с мусульманами; и, конечно, для такого уравнения Турции необходимо признать, что ислам не есть религия войны, как это и утверждается многими панегиристами религии Магомета?! Точно так же призыв индусов ко всеобщей воинской повинности, разве не был бы возведением всех низших индусских каст в кшатриев, т. е. в дворянство, и разве этот призыв не был бы более верною гарантиею против притеснения нынешних правителей Индии, чем всеобщая подача голосов или выборы, которыми так легко злоупотреблять? Предложение же со стороны европейских народов китайскому правительству ввести у себя всеобщую воинскую повинность, разве не было бы актом великодушия, т. е. отречением от раздела Китая?!. Если же воинская повинность была бы введена повсюду, тогда новая конференция мира, созванная тем же царем, как и первая, не была ли бы поставлена в необходимость, в виду очевидной бесплодности третейских международных судов, изыскать новые средства, новые способы к миротворению. Что третейские международные суды совершенно бесплодны, слишком ясно и ярко доказано войною англичан с бурами [18], которою как будто сама история решилась убедить народы в бесполезности третейских судов и в необходимости искать иного пути для устранения войны и сохранения мира. Для верующих тут несомненно участие провидения, обращающего и самое зло, *производимое людьми*, во всеобщее благо; а благо было бы великое, если бы народы вняли уроку, который вытекает из бурской войны, т. е. если бы поняли бесполезность третейских судов, и в таком случае кровь, пролитая и бурами и англичанами, была бы плодотворна, принесла бы великий плод. Отвергнув же третейские суды как средство, негодное для устранения войны, не найдем ли

мы это средство в присоединении ко всеобщей обязательной воинской повинности также *всеобщего* и также *обязательного* образования чрез школы, в которых образование соединено с расширением самого знания, науки; наука при таком способе расширения, т. е. при расширении не чрез отдельных только ученых, а чрез школы, чрез совокупную работу учителей и учеников, сделавшись познаванием каждым народом себя и своей страны, сделает и школы у всех народов истинно национальными, а вместе и введет учеников в самое дело знания, учителей же обратит в делающих, в исследующих и вводящих в дело исследования младшее подрастающее поколение; учителя, таким образом, перестанут быть только учащими, только приготовляющими к делу, которого сами никогда не делали, а потому практически, т. е. настоящим образом, и не знают. Удивительно ли, что знания, приобретаемые в такой школе, как она ныне есть, оказываются ни на что не нужными, и после последнего экзамена их приходится только забывать!.. Школы, сделавшись — через присоединение к образованию и познавания каждым народом себя и своей страны — истинно национальными, никакой враждебности к другим народам вносить, однако, не будут, ибо способствуя и даже прямо ведя к обращению оружия, т. е. орудий истребления, в орудие спасения, такие школы приведут к сознанию невозможности совершить такой переход для каждого народа в отдельности от других народов, приведет к сознанию, что каждый народ есть лишь часть целого рода человеческого, часть, которая будет бесплодна без объединения со всеми другими народами. Кроме того, эти школы, национальные у всех, приведут к объединению и в религии, понимаемой как дело, ибо, объединяя всех в одном деле, школы эти должны привести и к единомыслию, к единоверию, т. е. приводя к единству в деле, приведут к единству и в догмате. Таким образом, обращение орудий войны и всего на войне употребляемого в орудия спасения есть не только великий нравственный, но и религиозный акт, акт истинно христианский и при том такой, который составляет отличительную черту православия, черту, не только не отделяющую православие от католицизма и протестантизма, но ведущую его к соединению с ними по вопросу *об искуплении, т. е. спасении, делами или же только верою*, по вопросу коренному и так резко разделяющему католиков и протестантов, вносящему между ними такую непримиримую вражду. Знаменательно, что вопрос об искуплении почти не был предметом споров или разъяснений в греко-русской или греко-славянской церкви; будем же надеяться на разрешение его этою церковью в том смысле, что спасительны *не дела*, никакого отношения к самому спасению не имеющие, спасительно лишь единое, общее всем дело действительного спасения от голода, болезней, а, наконец, и от смерти, к которой ведут и голод и болезни; на это дело и обращается оружие, постепенно превращаясь, переходя из орудий истребления в орудия действительного спасения, т. е. искупления. Если католическая церковь приписывает крестовым походам, этим, признаваемым священными, войнам, спасительную силу, не в них самих, однако, заключающуюся, не ими производимую, так как спасение, чрез эти войны получаемое, есть лишь награда, за них даваемая, то война не с себе подобными, а с силою неразумною, слепою, с силою умерщвляющею, война прямо избавляющая, искупляющая от греха вытеснения, эта война со слепою силою как дело, как исполнение воли Божией, составляющая сущность православия, есть уже само спасение, спасение прямое, самими производимое, а не получаемое лишь как награда. При таком разрешении вопроса о спасении православие сделается истинно универсальным, примирит и объединит не католицизм только и протестантизм, но и все существующие религии.

Соединение всеобщеобязательного образования и познавания со всеобщеобязательною воинскою повинностью уничтожит сословность знания и сде-

лает его принадлежностью всех при обращении, чрез общеобязательную воинскую повинность, всего народа в естествоиспытательную силу; тогда и опыт из искусственного превратится в естественный, не в лабораториях, а в самой природе производимый, т. е. такой опыт внесет, или введет, в мир регуляцию, причем апостериорное знание уровняется с априорным, приобретет всеобщность и необходимость в управлении всеми, всем родом человеческим — в совокупности, слепою силою природы. Такая регуляция, управление слепою силою, будет делом истинно священным, и заставит ко всем наблюдениям и опыту, составляющим это дело, относиться со всею серьезностью, какая требуется делом религиозным, и не позволит относиться к ним пренебрежительно, как к делам, прямого отношения к военному делу не имеющим. Таким образом, устранится и справедливое замечание г. Симонова в его статье «*Военные мысли о штатском деле*» («Н⟨овое⟩ Вр⟨емя⟩», 1899 г., март, № 8280) о совершенной непрактичности способа, предлагаемого в статье «Разоружение» для осуществления заключающейся в статье идеи, ибо способ этот непрактичен лишь «*при существующем положении вещей*», как это признает и сам г. Симонов, так внимательно и доброжелательно отнесшийся к статье «Разоружение» [19], оставшейся почти незамеченною и даже вызвавшей глумление со стороны некоторых, очевидно, и не прочитавших ее; причем, должно сказать, что из самой этой статьи Симонов не мог видеть, что обязанность наблюдений и опытов возлагается на войска, как дело религиозное.

Статья «Разоружение» нуждается не в исправлении лишь, но и в дополнении всем тем, что появилось по обсуждаемому в ней вопросу после напечатания ее 14-го октября 1898 года в «Новом Времени». Говоря об обращении войска в естествоиспытательную силу, военного дела в исследование, изучение природы, и основывая такое назначение войска и военного дела на данных, собранных на полях сражений, которые приводят к заключению о возможности вызывать дождь посредством взрывчатых веществ, указывая затем на необходимость исследования предложенного Каразиным аппарата, состоящего из громоотвода, поднятого на привязном воздушном шаре, на необходимость исследования этого аппарата чрез войска же, что не потребует никаких особых трат, так как «воздушный шар», если и не вполне еще сделался, то уже делается военным орудием, в статье говорится дальше: «и не одно только исследование влияния взрывчатых веществ на атмосферные явления, хотя бы и с присоединением к их действию и действия посредством орудия, 85 лет тому назад предложенного Каразиным, но и все, что применяется к военному делу, может быть испытываемо чрез войска же *не только как средство полезное на войне, но и как средство регулирования, управления естественными явлениями*». На этом основании на войска же нужно возложить исследование и способа, предложенного в последнее время Станоевичем, который состоит в том, что «к воздушному змею, подобному тем, какие употребляются в современной метеорологии для исследования воздуха, или к небольшому привязному аэростату прикрепляется сильный электрический колокольчик или сирена низкого или высокого тона, способные производить в самых облаках, так сказать, на месте, воздушные колебания, значительно более сильные, чем вызываемые вихревыми кольцами мортир *. Высоту подъема шара или змея, конечно, всегда можно изменять сообразно высоте туч, ставя, таким образом, аппарат в наилучшие условия действия. Шар или змей удерживается стальною проволокою вместе с двумя другими изолированными проволоками (медными или алюминиевыми), проводя-

---

* Говорится о градобойных мортирах (см. *Предотвращение града стрельбой из мортир».*— Правит. Вестник 1902 г. № 10 и след. и статью Н. С. в Русск. Ведом. 1901 г. №№ 178 и 191-й *«К вопросу об артиллерийской борьбе с градом»*).

щими электрический ток к колоколу от батареи с земли. Можно было бы и батарею поднять на шар, если бы сила тяги позволила это». (В. Р-ков, «Борьба с градом», «Новое Время» 1901 года)[20]. Только что описанный аппарат предназначается для борьбы лишь с градом, но в статье, откуда описание это взято, выражается надежда, что он даст «возможность то рассеивать градовые тучи, то предупреждать ливень, то наоборот вызывать дождь в засуху»; следовательно, орудие, предлагаемое Станоевичем, может служить к управлению вообще метеорическими явлениями; способ же управления посредством этого орудия основан на том положении, что «разряды электричества, которому приписывается важная роль в образовании града, могут быть смягчаемы и изменяемы воздушными вибрациями»; исходя из этого, Станоевич и «предлагает проект электрозвукового предохранителя от града, производящего сильные воздушные колебания на значительных высотах». Убеждая в необходимости испытать способ, предлагаемый Станоевичем и описанный в «L'Illustration», 1901 г. № 3052-й, «*не страшась никаких расходов на это испытание*», В. Р-ков, в вышецитированной статье своей «Борьба с градом», замечает: «военные воздушные парки могли бы произвести такие опыты без излишних затрат и без ущерба для своих прямых занятий»... «Шары и змеи в парках и обсерваториях всегда готовы к полету, остается только снабдить их электрическим колоколом».

Борьба с градом посредством стрельбы из мортир быстро распространяется в последнее время в Италии, Швейцарии, Испании, Венгрии, Далмации и других частях Австрии («Предотвращение града стрельбой из мортир», «Прав⟨ительственный⟩ Вестн⟨ик⟩» 1902 т. № 10-й); производятся опыты этой борьбы и у нас, в Крыму и на Кавказе, и «*дали безусловно благоприятные результаты*», говорится в статье В. Р-ва «Первая русская градобойная мортира», напечатанной в № 40-м «Московских Ведомостей» за 1902 г; борьба же с градом есть, конечно, начало регуляции, управления метеорическими явлениями, к которому делается призыв в статье «Разоружение» и во всех предшествовавших ей и в ней упоминаемых статьях, помещавшихся, начиная с голодного 1891 г., в «Русском Архиве», «Пензенских Губернских Ведомостях», газете «Дон»[21] и друг., ибо стрельбою из мортир градовые тучи не рассеиваются только, но и «*превращаются в благодатные дождевые*», как это говорится в вышецитированной статье «Предотвращение града стрельбою из мортир»; в статье же «Первая русская градобойная мортира» утверждается, что «сущность предотвращения града заключается, как замечено, *в вызывании дождя* из градоносных туч», а потому «является вполне вероятным основание применить в будущем градобойные мортиры и *к борьбе с засухой*. А если в теплое время года мортирная стрельба окажется способною *вызвать дождь*, то в холодное та же стрельба может *вызвать снег*, что очень важно для предохранения озимых всходов путем своевременного покрытия их снегом. Такой же вероятный успех в будущем может принести применение градобойных мортир и на охранение садов и виноградников от утренних заморозков и т. д.».

Таким образом, в виду распространения градобойных станций по Италии, Франции, Швейцарии, в Испании, Австрии, в Крыму и на Кавказе, в виду того, что даже страховые общества от градобитий уменьшают страховые платежи там, где устроены градобойные станции («К вопросу об артиллерийской борьбе с градом», «Русск⟨ие⟩ Ведом⟨ости⟩» 1901 г. №№ 178-й и 191-й), мудрено сомневаться в действительности средства, предлагаемого для управления метеорическими явлениями и заключающегося в действии посредством взрывчатых веществ. Управление же метеорическими явлениями — предмет столь важный, требует действия на таких обширных пространствах, и наконец, самое средство к тому (взрывчатые вещества) столь опасно, что не может быть пред-

метом деятельности отдельных лиц, и должно стать предметом государственной деятельности; государственная власть должна возложить на войска производство дальнейших опытов действия стрельбы, а также громоотводов и электрических колоколов, поднятых на привязных воздушных шарах и на змейковых аппаратах * в верхние слои атмосферы. Опыты эти должны производиться на обширных пространствах, по определенному плану, выработанному учеными и изменяемому по мере накопления новых, почерпнутых из опыта данных; только чрез такие опыты, производство коих в самой природе и на обширных пространствах возможно лишь чрез войска, может быть разрешен и самый вопрос, как собственно действует стрельба на тучи, производит ли она воздушные вибрации и посредством этих вибраций смягчает разряды электричества, которому приписывается важная роль в образовании града, заставляя чрез такое смягчение разрядов электричества градоносные тучи проливаться дождем, осаждаться снегом, или же стрельба действует как либо иначе?!. В. Р-ков в статье своей «Борьба с градом» утверждает, что производство таких опытов чрез войска не может причинить ущерба для их прямых занятий, а статья «Первая русская градобойная мортира», говоря о том, что история градобойного дела указывает на несколько случаев увечья и даже смерти, объясняет это тем, что за дело взялись не специалисты, и выражает надежду, что ничего подобного не будет, когда за дело возьмутся специалисты, т. е. военные артиллеристы.

Таким образом, все, чем приходится дополнить статью «Разоружение», приводит к признанию необходимости обратить оружие в орудия спасения, обратить силы, действующие оружием, т. е. войска, в естествоиспытательную силу, обратить чрез общеобязательную воинскую повинность в естествоиспытательную силу все народы; что и будет достигнуто, когда с общеобязательною воинскою повинностью будет соединено и общеобязательное образование, но образование, соединенное с расширением самого знания; такое образование и приведет к исполнению всеобщеобязательного долга, всеобщеобязательной повинности, переходящей от защиты отечества против себе подобных, как это ныне есть, к защите против слепых сил природы, к управлению разумом всех разумных существ, к регуляции слепой неразумной силы природы. При этом уничтожится и разделение на два разума, теоретический и практический, и на два сословия ученых и неученых,— разделение, приводящее к двум невежествам, ибо неученые и сами признают себя людьми темными, а ученые сами же *не признают* свое знание объективным, т. е. имеющим действительную достоверность, ученые сами признают свое знание лишь субъективным и даже утверждают, что человек и не способен ни к какому знанию, кроме субъективного, т. е. недостоверного, ничего, следовательно, не стоящего, мрака вокруг нас не разгоняющего, что человек обречен, следовательно, на вечный, безвыходный мрак невежества. Таким образом, разница между учеными и неучеными заключается лишь в том, что *неученые* верят в возможность для человека знания, хотя его и не имеют, а *ученые* пришли к полному убеждению, что зна-

* Змейковым аппаратом, предназначенным только для наблюдений, была, совершенно неожиданно, 19 апреля 1902 г. вызвана гроза, как это сообщается в апрельских номерах 1902 г. газет «Новое Время» № 9386-й и «Московские Ведомости»; следовательно, змейковый аппарат может быть также отнесен к числу аппаратов, пригодных для управления метеорическим явлениями и которым должно быть вооружено воинство и теперь называемое христолюбивым; а тогда оно будет поистине христолюбивым воинством, ибо если этим аппаратом была вызвана гроза, которая имеет такую тесную связь с атмосферными осадками, то могут быть вызваны, следовательно, и эти осадки; нельзя не заметить также, что аппарат, который может вызвать грозу, является и весьма опасным, грозящим опасностью жизни, и жизни не производящих лишь опыты, и потому не может быть оставлен в руках частных лиц, и может быть поручен лишь войскам, призванным защищать жизнь других и жертвовать своею за други своя.

ние для человека невозможно. При уничтожении же разделения на два разума предмет знания для разума теоретического становится предметом дела для разума практического, и этот последний становится столь же широким, как и первый; в настоящее же время так называемый «*практический разум*» ученых (Канта) ограничивается лишь нравственною оценкою действий людей и при том людей не в их совокупности, а в розни, в какой они ныне находятся.

Позволим себе закончить нашу статью выдержкою из известного произведения Нордау — «Вырождение» [22]; на стран. 103-й (Киев, 1894 г.) этого произведения говорится: «Человечество должно искать спасение не в возвращении к природе, но в разумной организации борьбы против природы, я бы сказал *в общей против нее воинской повинности с правом льгот только для калек*». Мы же, со своей стороны, полагаем, что даже в настоящее время не найдется такого калеки, способного, однако, к жизни, и тем более не найдется такого в будущем, который не мог бы принять того или другого участия в общем и спасительном для всех деле; спасительная же организация уже существует; организация эта войско, в которое обращаются чрез введение общеобязательной воинской повинности целые народы, обращается весь род человеческий; нужно лишь, чтобы на войска, кроме защиты от себе подобных, было бы теперь же возложена обязанность исследования и всего того, что может служить для защиты против слепых сил природы; и это не только не будет в ущерб, но возвысив сознание воинов, возвысит и боевую готовность войск в случае крайности, возможность которой будет становиться при этом все меньше и меньше, а, наконец, такая крайность станет и совершенно невозможною. Не уничтожение войска, этой великой силы — что и невозможно,— а превращение его в естествоиспытательную силу сделает войну невозможною. Нужно не бросить меч, а перековать его на орало, не бросить оружие, ибо его могут поднять и обратить против нас же, нужно из орудий разрушения обратить его в орудие спасения; *война не волевое явление*, и никакими уговариваниями, как бы сильны и красноречивы они ни были, уничтожить войну нельзя. Что война не волевое явление, самым ярким и несомненным доказательством служит завоевание Туркестана, который был завоеван не только вопреки воле, но и несмотря на самые настоятельные воспрещения нашей дипломатии и центрального правительства, как об этом свидетельствует первый туркестанский генерал-губернатор К. П. фон-Кауфман (см. «К. П. фон-Кауфман, устроитель туркестанского края. Личные воспоминания Н. Остроумова») [23].

О ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИИ СЛОВАМИ «ГОСПОДСТВО НАД ПРИРОДОЮ» И СЛОВОМ «БРАТСТВО»

Пред статьею «*Разоружение. Как орудие разрушения обратить в орудие спасения*» (в орудие возвращения жизни, или воскрешения), которую следовало бы озаглавить не «*Разоружение*», а «*О невозможности разоружения*» — перед этою статьею нужно поставить небольшое предисловие или введение *о великой лжи* нашего века, выражающейся в таких словах, как «наука страшно расширила власть человека над природою» или подобных этому словах. Не преувеличение только, а неслыханная гипербола назвать свое рабство так называемым законам, а в действительности силам природы, «господством»!.. Это страшное злоупотребление словом; это спесь, кичливость, это — наглая, нахальная не гордыня даже, а пошлое, глупое тщеславие, пустомелье, лишающее жизнь человека «смысла», а его деятельность «цели»; и это было бы великим преступлением, если бы не было простодушием ученой тупости. В вопросе об

отношении разумного существа к неразумной, бесчувственной силе природы, (см. третий пасхальный вопрос) человек или сын человеческий все *даровое* должен заменить *трудовым*; он должен быть *работником*, а не *рабом* и не *господином; он — управляющий*, приказчик, *воссозидатель, а не Творец и не Создатель, не повелитель или Вседержитель. Не в узурпаторстве, не в хищении непринадлежащего нам права, а в полном подчинении Богу* (Триединому, а не Аллаху) *все наше благо и величие*. Не смешно ли наши кабинетные опыты, хотя бы и в виде фабричных работ воспроизводимые, называть господством над природою?!. А в нашей муравьиной работе при проведении дорог и каналов, в которой так много механического труда и так мало работы ума, можно видеть лишь незнание и необладание способами, которыми природа созидает поверхность земную.

Еще более злоупотребляют другим словом «братство». Употребляют его, не думая, потому что полагают, что оно хорошо известно, вполне познано всеми. Если же мы дадим себе труд подумать над этим словом, то увидим, что «братство» не в отрицании лишь враждебных отношений полагаемое, а на взаимознании основанное, требует необходимо познания отцов, близких и дальних предков, знания телесной или физиологической, а также душевной или психологической природы, а вместе и знания природы патологической, т. е. того извращения природы отцов и предков, которое вносится внешними влияниями. Притом это знание — не гипотетическое, мысленное или мнимое — должно быть доказываемо делом воспроизведения отцов и предков из нас самих при помощи всех внешних сил природы. Это значит, что братство в самом строгом смысле немыслимо без всеобщего воскрешения.

К СТАТЬЕ «РАЗОРУЖЕНИЕ»

В 1891 году, когда Америка делала опыты вызывания дождя, голод в России и в Индии, происшедший от одной и той же причины, от бездождия, казалось красноречиво говорил мнимым обладателям суши и океана о необходимости проверить американский опыт, вводя при маневрах и битвах наблюдения над метеорическими явлениями. Но и Россия, и Англия остались глухи к этим — если можно так сказать — знамениям времени, хотя лежащий между ними, отделяющий их Памир, эта кровля мира, мог сделаться центром регуляции и из отделяющего стать соединяющим, из центра вражды стать центром мира. Еще недавно * опять голод в Индии (1896 г.), от коего погибли миллионы людей, и в голод в России в 1897 году даже не напомнили об американском опыте **. Нужно еще прибавить, что Россия и британская Индия страдают не от нашествия лишь иссушающих ветров Средней Азии, но и от нашествия оттуда же страшных кочевых орд, т. е. обе державы имели и имеют одних и тех же врагов. Только мирное занятие Памира, только союз, заключенный на могиле, быть может, предков арийских (земледельческих) народов, в состоянии умиротворить степи, обезоружить орды, отделяя кочевников Передней Азии от кочевников более воинственных Средней или Верхней Азии, откуда первые получали постоянно подкрепление и возрождение воинственного духа. Памир есть крепость, защищающая Константинополь, и пока Памир будет в руках кочевников или пока нынешние обладатели Памира не заключат действительного мира, основанного на *реальном* обеспечении, *на регуляции* атмосферных явлений, до тех пор

* Писано 21 октября 1898 г.

** По Воейкову, голод в Индии для Англии оказывается очень выгодным [24], так что не об уменьшении голодовок нужно заботиться, а об увеличении их!

Царь-Град, хотя бы и освобожденный, не может считать себя застрахованным от новых нашествий, как и вся Европа не обеспечена от повторения гунских погромов.

Средство, предлагаемое статьею под заглавием «Разоружение», не признающею возможности разоружения без регуляции, не только не потребует сокращения морских сил от Британии и даже от обеих Британий (американской и европейской), а потребует скорее увеличения этих сил для разряжения грозовой силы самого грозового кольца совокупными силами двух морских Британий и сухопутных сил России и Китая, соединеных союзом любви к предкам. И тогда только люди из мнимых станут действительными обладателями и суши, и моря.

Статья «Разоружение» указывает лишь средство против внешней международной войны, не касаясь борьбы внутренней, сословной, в которой заключается *действительная причина* войны внешней. Нынешние войны не прикрываются ни религиею, ни идеею, а цинично говорят о наживе, о торговых интересах, как о единственной причине войн. Поэтому только разрешение внутреннего, сословного, рабочего вопроса (о капитализме) может в корне уничтожить причину войны. Если же внешние войны могут устраниться лишь употреблением войска для разряжения грозовой силы, для регуляции воздушных токов, вихрей, циклонов, начиная с грозового кольца до Мурмана (полярные сияния), то это возможно лишь при союзе обладателей суши, России и Китая, с обладателями океана, двумя Британиями, американской и европейской. Для умиротворения необходим союз обладателей (без регуляции, впрочем, обладателей мнимых) суши и моря в деле знания не идеального только, но именно реального.

Каразинский аппарат заменяет разрушение идолов Юпитера обращением его смертоносных перунов на восстановление жизни, сначала — в искусственной форме промышленности, но не фабричной, ибо регуляция дает каждой местности силу (электрическую, грозовую), т. е. регуляция требует децентрализации промышленности. Сила, даруемая всем самим небом, этот небесный капитал, дает возможность местным кустарным промыслам освободиться от городской промышленности, не употребляя и малейшего насилия. Кустарная промышленность нравственно есть эквивалентное замещение бурь, ураганов, гроз, а религиозно она заменяет мнимое разрушение демонской силы действительным. Городская же фабрика требует эксплуатации, истощения природы, что и производит наводнения и засухи. Фабрика, следовательно, и по средствам, и по цели безнравственна и не религиозна; она создает идолов в лице произведений фабричной промышленности, которым отдало, можно сказать, свою душу современное человечество.

Статья Верещагина (не знаменитого) «По поводу открытия Демчинского» [25] (способа предсказывать погоду) говорит о борьбе «грудь грудью» с атмосферой, конечно, в метафорическом лишь смысле или риторическом, ибо «в значительной степени парализовать губительные действия засухи и дождевого времени» значит бороться *не грудь грудью*, а очень непрямыми, косвенными путями.

Если по способу Демчинского будет предсказано, что 20-ть губерний постигнет засуха, как это и было в 1891 году, а в других 20-ти будут ливни, то, конечно, этим предсказанием воспользуются купцы, хлебные торговцы; но какая же тут окажется «борьба грудь грудью» с атмосферою?!..

Статья Верещагина о метафорической борьбе напомнила нам статью «Разоружение», в которой предполагалось обратить все нынешние и все будущие орудия истребления в орудия спасения от голода и эпидемий, предполагалось начать действительную борьбу объединенных разумных существ с неразумною, слепою силою природы. Верещагин хочет, если не уничтожить войско, если не прекратить вовсе затраты на вооружения, то хотя бы сократить их, тогда как автор «Разоружения» или обращения орудий истребления в орудия спасения не боится распространения воинской повинности повсюду и на всех, ибо только при этом все народы могут обратиться в естествоиспытательную силу. Читая внимательно статью «Разоружение», нельзя не признать, что автор верит в возможность обратить истребление в возвращение жизни. Обращение войска в естествоиспытательную силу для автора «Разоружения» — сама религия. При обращении войны с себе подобными в борьбу с природою не нужно будет унижать Суворова, сравнивая его с Нансеном[26]: Суворов целое войско провел чрез швейцарскую Гренландию. Если бы умственные силы и самоотвержение Суворова дать Нансену, то оба полюса были бы уже открыты. Что же касается профессора, завещавшего свой труп обратить в светильный газ, «чтобы два часа светить человечеству»[27], то на это нужно ответить, что даже и риторикою нельзя так злоупотреблять! Светильный газ на два часа будет отпущен, конечно, бедняку, и это будет стоить менее копейки. Чего же можно требовать от существ, от коих остается лишь светильного газа на грош!.. Говорят, есть пушки, которые не только убивают, но и погребают, т. е. сожигают: значит, и они в ночной битве тоже могут светить человечеству!.. Мы не будем разбирать той хамитической нравственности, которая лежит в основании завещания американского профессора, профессора, конечно, этики, но понимаемой по-американски. Американскому профессору не хотелось обратиться в лопух или отправиться вместе с экскрементами на удобрение; вот он и пожелал обратиться в светильный газ. В чем же однако тут добродетель, которою восхищается Н. Верещагин? В пятидесятых годах XIX века «европейское» считалось у нас в России синонимом прекрасного, а американское вдесятеро прекраснее; теперь же европейское равнозначуще гнусному, американское — вдесятеро гнуснейшему.

О СРЕДСТВАХ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ВСЕОБЩЕГО (ВСЕМИРНОГО) РОДСТВА. ДОЛГ И ПОВИННОСТЬ ИЛИ ЖЕ СВОБОДА?

По поводу книги «Мысли об организации русской народной армии в связи с интересами сельского хозяйства и семейного быта русского народа». Москва, 1875 г.[28]

Желая создать армию, сильную нравственным духом, сплотить и скрепить союз между воинами, установить между ними братство, т. е. такой теснейший, прочный, нравственный союз, который никакой силой разбить было бы нельзя, автор произведения, заглавие которого выписано, обращает особенное внимание и на то, чтобы *не ослабить семейных уз и не лишить сельское хозяйство* необходимых для него *рабочих рук*, особенно на то время, когда оно наиболее в них нуждается. Достигается эта цель посредством особой дислокации и комплектования армии, а именно: части армии располагаются в тех самых местностях, из которых они пополняются.

Недостаток проекта, изложенного в вышеозначенной книге, не находяще-

гося, впрочем, в необходимой связи с его системою и основным началом, заключается в том, что автор, в явное нарушение всеобщности воинской повинности, и только потому, что не верит в возможность у нас всеобщего обязательного образования, создает *особые военные школы для призванных лишь на службу*. Между тем в военной школе заключаются элементы, необходимые и для всякой школы, не исключая гимнастики и даже стрельбы, в особенности в том случае, если стрельба может иметь хотя какое-либо значение для регуляции метеорического процесса. Церковные же и светские (земские) школы заключают в себе необходимое и для военного дела, так что разделение одних школ от других не имеет действительного основания. Даже Франция вводит у себя школьные батальоны, предоставляя обращать в них каждое учебное заведение и даже соединять для этой цели несколько учебных заведений, если в каждом из них число учеников меньше необходимого для образования батальона *. Допуская такое выделение военной школы, начиная школьное образование почему-то с 18-тилетнего возраста и ограничивая его только призванными на службу, автор организации народной армии лишает массу народа *общего военного образования*, имеющего целью воспитать физически и нравственно сильных людей, хотя и понимает, что сила армии зависит от большего или меньшего отожествления войска и народа.

Нынешнее военное, строевое образование, требуя от каждого способности и уменья действовать в отдельности (рассыпной строй), в то же время требует от каждого выполнения и знания общего плана действия; но такое образование необходимо и не для военных только действий; так в Швейцарии, где воинская повинность доведена до наибольшей всеобщности, каждая община составляет роту, которая является в полном составе при наводнениях, падении лавин, пожарах и т. п. бедствиях. Швейцария, эта альпийская, центральная часть Западной Европы, в этом отношении должна бы стать образцом для всего Альпийского полуострова.

«Нужно,— говорит автор словами генерала Фадеева,— чтобы солдат сросся со своим полком, величался его заслугами, даже свысока смотрел на другой мундир, чтобы полк стал для него чем-то вроде особой национальности, маленькой родины» [30]. Из двух способов, которыми достигается такое тесное срощение, спаивание, Фадеев, очевидно, имеет в виду более долговременную службу, *способ искусственный*, который из полка делает вторую родину, т. е. подобие лишь родины. Способ же, который должен быть назван *естественным*, есть способ постоянного комплектования частей войска из одних и тех же местностей и постоянного (в мирное время) пребывания каждой части в той местности, из которой она комплектуется [31]. При таком способе полк или рота делается не условною только, а действительною родиною, потому что каждый служит там, где родился и вырос, где служили его отец, дед. «Как не считать родным тот полк, к которому принадлежал весь его род и традиции которого перешли к нему от отцов, братьев, дедов?..»[32] При таком, т. е. естественном способе, ротный двор (по старинному бы сказать — острожек) с ротною школою, стоящий в центре местности с восемью тысячами населения (достаточного для комплектования роты) на пространстве приблизительно тридцати квадратных миль, такой ротный двор, если он будет иметь письменное предание, историю, наглядно представленную для школы, и будет острожком-

* *Декрет 6 июня 1882 г. О школьных батальонах*. Aux termes de ce decret, tout établissement public d'instruction primaire ou toute réunion d'écoles publiques (от 200 до 600 учеников, возрастом 12-ти лет и выше) peut rassembler ses élèves, sous le nom d'un bataillon scolaire pour les exercices militaires et gymnastiques [29]. Для упражнения в стрельбе (для 14-летних и выше) имеются три ружья особого устройства (fusil scolaire) для школы, выдаваемых только на время стрельбы.

музеем, так же как гимнастические городки по деревням (для отпускаемых на праздники и рабочее время), будет соответствовать восстановленным древнерусским «сторо́жам» [33]. При таком устройстве армии уже не будет места жалобам, что наши отпускные нижние чины вносят разврат, возвращаясь на родину, а возвращаясь в армию развращают молодых солдат и сами становятся неспособными продолжать службу.

При всеобщей воинской повинности все граждане становятся воинами, и при естественном способе комплектования армии все поселения делаются крепостями, а вместе с тем и музеями научно-воспитательными (физически и нравственно). «Успех войны на три четверти зависит от нравственного элемента и только на одну четверть от материальных причин»,— сказал Наполеон [34]; современная же тактика требует такого теснейшего нравственного союза, т. е. наивысшей нравственности, в целом войске и его частях, что только братство сынов, защищающих отцов, может удовлетворить этому требованию. Боевая сила армии, говорит автор книги «Об организации русской народной армии», зависит не от отдельных людей, ни от их количества, ни от их качества, а от силы той связи, которая соединяет их в тактические единицы, как рота, батальон: каждая такая единица «должна представлять из себя в нравственном отношении одно целое; люди, составляющие ее, должны быть нравственно спаены... Такая часть имеет как бы одну душу, проникнутую одним желанием, один ум, оживленный одною мыслью, и единую волю, стремящуюся к одной цели» [35]. Это — буквальная выписка, и взята она не из Священного писания, не из Нового завета, не из Евангелия или послания Иоанна, а из того же сочинения «Об организации русской армии». Впрочем, связь, о которой говорит автор, нельзя назвать органическою, хотя он и употребляет это выражение. Также, быть может, было бы точнее сказать, что боевая сила армии зависит столько же от качества отдельных лиц, как и от их связи, что, впрочем, автор и говорит в другом месте. Относительно же желания единой мысли и единой цели, которая должна одушевлять сердце, ум и волю всех, составляющих тактическую единицу, нужно сказать, что чем выше и шире будут эти желания, мысли и цели, тем связь такой единицы будет крепче: сила и стойкость армии не может пострадать, конечно, от того, что желанием, мыслью и целью ее будет восстановление всемирного родства, т. е. исцеление от той болезни, которая находит свое поразительнейшее выражение именно в войнах, ради которых и введена всеобщая воинская повинность. Но *явившись как необходимое следствие войн, всеобщая воинская повинность станет способом исцеления от болезни, производящей войны.*

И сила крепости зависит не столько от твердости стен, сколько от нравственного начала, представляемого в ней отеческим музеем, который при всеобщей воинской повинности и при естественном способе комплектования армии будет принадлежностью всякого поселения, ибо всякое поселение станет при этом более или менее крепостью, защищающею могилы отцов, а следовательно будет и музеем. Если нынешний способ войны требует устройства укреплений, то самое обучение военному делу создаст, должно создать крепости или укрепления вокруг кладбищ, могил отцов и общего им многоединого памятника, т. е. музея. Жилища же, которые при существовании всеотеческого музея не будут отличаться богатством, останутся беззащитными, без укреплений; и однако они будут лучше защищены, чем первоклассные крепости, так как превращение кладбища в крепости и оставление селения, посада неукрепленным показывают готовность пожертвовать имуществом и жизнью ради спасения отечества. *Обращение заброшенных кладбищ в учебные или воспитательные крепости при храмах или с храмом и есть восстановление кремлей,*

острожков и сторож в виде всенаучно-воспитательных музеев. В этом обращении и заключается соединение или связь всеобщеобязательного образования со всеобщеобязательною повинностью.

Но воинская повинность тогда только будет христианскою и сельскою, когда главным делом ее будет регуляция естественных сил, а не борьба с себе подобными. Поэтому при дальнейшем развитии темы сочинения, заглавие которого поставлено в начале, необходимо было бы несколько изменить заглавие и назвать книгу так: *«Мысли об устройстве русской народной армии, т.е. об обращении народа в армию в интересе сельского хозяйства и семейного быта»*. Главный же интерес сельского хозяйства есть обеспечение урожая, а высший интерес семейного быта заключается в защите отечества, земли как праха отцов. Когда же состоится умиротворение, вопрос о котором уже поднят, тогда защита праха отцов обратится в возвращение ему жизни, *в отцетворение*; само же *умиротворение* станет *братотворением*.

Дальнейшее развитие темы об устройстве народной армии состоит в том, чтобы не только охранить интересы сельского хозяйства и семейного быта, но и *положительно* действовать в интересе сельского хозяйства, т. е. дать такое устройство обществу, при котором мысль человеческая была бы направлена на регуляцию природы, на обеспечение урожая. Если же в армии преобладающим интересом будет земледелие, то и спорный вопрос о том, какое имеет влияние пушечная и ружейная стрельба на тучи и облака, не может не привлечь внимания военной интеллигенции, а при существовании всеобщей воинской повинности — и всей интеллигенции. И при таком положительном действии в интересах сельского хозяйства, когда внимание будет обращено на все, что только может служить ему на пользу, такое действие не может не быть в то же время и действием в интересах семейного быта, т. е. не может не содействовать к установлению лучших семейных отношений между людьми, соединенными уже интересами одного общего дела.

Долг человеческого рода состоит в восстановлении кремлей, острожков и сторож в виде научно-воспитательных музеев для народа, вновь призванного под видом воинской повинности к решению всемирно-исторического вопроса о восстановлении всеобщего родства. *Всеобщая воинская повинность, чрез посредство научно-воспитательных музеев, превращает бессознательную историческую деятельность массы в сознательную*, т. е. разрешает вопрос *о раздвоении человеческой природы на личную и общую*.

ОБЩАЯ ПРИЧИНА ОБЩИХ БЕД И ОБЩИЙ ДОЛГ БОРЬБЫ С НЕЮ

«Произведение графа Толстого («Война и мир») есть,— говорит Кареев,— так сказать, историческая поэма на философскую тему о двойственности человеческой жизни» [36]. И такое определение совершенно верно относительно произведения Толстого, потому что Толстой, действительно, видит в двойственности неизбежное, фатальное явление жизни человеческой. А между тем эта двойственность есть лишь неестественное и глубоко печальное раздвоение, делающее людей чуждыми друг другу и лишающее род человеческий силы против бедствий, угнетающих его. Сокрушение о раздвоении жизни у сынов человеческих — вот истинная тема для поэмы, если бы писал ее сын человеческий, а не равнодушный наблюдатель. «Есть две стороны жизни в каждом человеке,— говорит Толстой,— жизнь личная, которая тем более свободна, чем отвлеченнее ее интересы (т. е.: наиболее свободны кабинетные ученые.— **Н. Ф.**), и жизнь стадная, роевая, стихийная, где человек *неизбежно* исполняет предписанные ему

законы. Человек сознательно живет для себя, но служит бессознательным орудием для достижения исторических, общечеловеческих целей...» [37] В действительности же человек потому и оказывается бессознательным орудием истории, что даже и личная жизнь есть не истинно сознательная, что она, действительно,— не свободная. Не в отвлеченности нужно искать свободы; она не в келье монаха и не в кабинете ученого, а в общей деятельности. Стоит сознанию только коснуться тех интересов личной жизни, которые Толстой называет существенными, чтобы оказалось, что эти интересы имеют не личное только значение [38]. Так здоровье и болезнь, которые при перечислении личных интересов поставлены на первом месте,— конечно, результат естественных и общественных условий и следствие общей для всех причины. И когда отдельные люди поймут это, тогда только вместе с уничтожением раздвоения между личною и общею жизнью люди получат и возможность соединиться для общего воздействия на эту общую причину. И *не только здоровье и болезнь, но и самая смерть*, хотя в числе существенных интересов личной жизни она и не признается, есть *результат тех же условий*; и она — *следствие также общей для всех людей причины и, следовательно, не только может, но и должна быть предметом общего на нее противодействия всех людей.* Труд и отдых, этот второй личный интерес, тогда только будут вполне плодотворны, когда войдут в общее дело; а сознание и ведет именно к соединению личных условий в общее дело. Третий личный интерес — по признанию Толстого — есть мысль и наука; но если мысль — конечно, строгая — будет обращена на существенные интересы личностей, то личные интересы получат общее значение; строго же научною мысль будет только тогда, когда будет свободна от личных пристрастий и будет основана на сочувствии ко всем болящим и неимущим, ко всем смертным, а не к одному только себе.

Вопрос о раздвоении человеческой природы на личную и общую будет разрешен, когда люди перестанут смотреть на себя как на отдельные, обособленные существа; когда мы поймем, наконец, что каждый из нас есть только звено в целом роде человеческом, неспособное к существованию в отдельности; что каждый из нас не просто человек, а *сын* человеческий, существование которого неразрывно связано с существованием всего рода, а оно зависит от теллуро-космических сил, на которые мы можем действовать не в отдельности каждый, а все в совокупности, при объединении всего рода по образу и подобию Пресвятой Троицы.

Организация армии, т. е. целого народа при всеобще-обязательной повинности, принимая во внимание интересы сельского хозяйства и семейного быта, и кладет начало такому объединению, которое создаст из рода человеческого мощь, способную действовать на теллуро-космические силы.

СВЯЩЕННО-НАУЧНЫЙ МИЛИТАРИЗМ

Под воинскою повинностью мы разумеем *народную*, которая по исконному разумению народа нужна для защиты земли, т. е. праха отцов; а прах отцов, по мужицкому разуму, имеет востать; потому-то и обязательно всем защищать этот прах, а не вещь, не товар, это благолепие тления, которое в мире интеллигентов вооружает сынов на отцов, брата на брата и обращает их во врагов, грызущихся за места, даже за чины и ордена, во врагов, прикрывающих свою

19—436

вражду истасканным гуманизмом. Становясь защитниками праха отцов, сыны избавляются от вымирания (малоденствия).

Всеобщая воинская повинность в связи с поголовным образованием требует, чтобы в села вместе с учителями и священниками посылались и военные инструкторы, которые в видах обучения населения, согласно с нынешним способом ведения войны, должны возводить полевые укрепления вокруг кладбищ, заброшенных в селах и выброшенных за заставы в городах — должны возводить эти укрепления для защиты школ-храмов и музеев-храмов, подобающее место коим — на кладбищах, у могил отцов. При обязательном обучении родители вынуждены будут ради детей оставить свои роскошные жилища и селиться вокруг кладбищ с храмом, освящающим и школы, и музеи, неразрывно с храмом соединенные.

Вместе с этим, с целью обращения разумных существ, хотя бы и «серых», в познающих, каждая деревня, кроме пассивных орудий наблюдения, как необходимой принадлежности музеев с вышками, снабжается змеем-громоотводом, а каждое село — сложным змеем, состоящим из нескольких соединенных змеев, опыты с коими производились на X-м съезде естествоиспытателей и врачей[39]. Уездные же города снабжаются громоотводами на аэростатах углеродо-водородных; губернские города — громоотводами на аэростатах водородных; более же центральные, университетские города снабжаются громоотводами на аэростатах, наполняемых эфирионами или, вообще, новыми газами, легчайшими водорода. Точно так же населенные места снабжаются орудиями, заряжающимися более или менее сильными взрывчатыми веществами, для опытов и наблюдений над влияниями их на атмосферные явления, к каковым опытам и наблюдениям призывается все население, приготовляемое к ним в школах.

Само собою разумеется, что такие, повсеместно устраиваемые станции назначаются не для того, чтобы по наблюдениям, в них производимым, делать предсказания, хотя бы и на продолжительные периоды, и не для того, чтобы предупреждать о нашествии бурь или ураганов, а для того, чтобы ослаблять их при самом зарождении, изменять их направление, словом — ввести регуляцию всего процесса атмосферной вентиляции, одождения или водных осадков, начиная от экваториального кольца гроз до полярных сияний, направляемых повсеместным в этих зонах устройством Лёмстремовых аппаратов[40].

Пока еще не приступили к выработке программы для Конференции мира, согласно циркуляру 12 августа 1898 года, враг мира успел несомненно произвести подъем фанатизма у трехсот миллионов мусульман *. А потому нужно не разоружение; нужно всеобщее вооружение, соединенное со всеобщим поголовным образованием, которое даст оружию и иное употребление, способное всех людей соединить в один союз. Поэтому первый вопрос, поставленный Мирным циркуляром,— поддержание или сохранение мира — может быть разрешен лишь с чрезвычайными усилиями и только в том случае, если враг мира, Германия, вступившая в теснейший союз с исламом, религией войны, и если император Германии, забывший о происхождении и значении императорского сана (см. статью «*Самодержавие*»[42]), вступивший в союз с калифом правоверных, будут ограничены на суше и море союзом других государств, из коих, кроме России и Американских Штатов, все почти ищут сближения с этим врагом мира. Для поддержания мира России необходимо, сохраняя союз с Франциею против Германии, вступить также в союз с двумя Британиями, не только аме-

* Об этом можно спросить наших татар: слыхали ли они о новом могучем друге падишаха, который снабдит их всех оружием? (Разумеется Вильгельм II)[41].

риканскою, но и европейскою, с обладательницами океана, хотя и недействительными, конечно. Этот союз положил бы с одной стороны предел распространению на море врагу мира, а с другой стороны сближение России с Англиею на Памире обложило бы ислам, имеющий друга в Германии, и отделило бы кочевников Верхней Азии от Передней Азии и Африки. Союз же России, ставшей во главе славян, с Францией, ставшей во главе романских государств Европы, разложив Австрию и окружив Венгрию, окружил бы с суши и Германию и отделил бы от моря ислам.

Хотя вечный мир давно уже причислен к утопиям, но и вечная война не может быть предметом веры; и она — лишь суеверие. Сама Германия — друг войны лишь временный. Когда же Германия склонится к миру, тогда, имея инструкторов в мусульманских странах, она может научить магометан христианскому употреблению оружия. До сих пор и христиане употребляют оружие по-магометански и по-язычески. Как ни велики препятствия к сохранению мира, однако мир не совершенно невозможен, конечно, при условии соединения с военным делом знания, всеобще-обязательного образования. И мы не видим причин к сокрушению, а даже радуемся расширению владений двух Британий, захватом их на морях, но не на суше, не в Китае, как радуемся расширению владычества и России на суше; когда же вступим в союз с ними, с Британиями, то радость наша усугубится. Занятие Филиппин, этот исполинский шаг североамериканцев чрез Великий океан[43], нас также очень порадовал, но не потому лишь, что американцы наши друзья (весьма, впрочем, ненадежные), а потому, что колонии на Великом океане ускорят соединение двух океанов каналами, и телеграфный кабель чрез Великий океан замкнет, наконец, телеграфное кольцо в поясе гроз и тишины. С. Америка, расширив свои владения на Великий океан, прекратит усобицы Южной Америки и даже Аргентины с Чили. Вместе с расширением американцами или европейцами их владений вновь приобретенные земли становятся предметом исследования, т. е. область знания также расширяется; открывается возможность влияния на атмосферные и, вообще, естественные явления; расширяется возможность области воздействия на природу. Возможность эта будет осуществлена, конечно, в том лишь случае, если войскам будут вменены в обязанность международным актом наблюдения по соглашению на предстоящей конференции.

Одно только печально, что область христианства или нравственности не увеличивается. Кроме вымирания туземцев, всюду видим полное равнодушие и терпимость к войне, не как к необходимой обороне, а к войне как к религии, к войне как высшей добродетели, по признанию ислама. В императоре Германии, так нагло выдающем себя за друга ислама, терпимость эта стала страшным пороком. Объявляя себя другом магометан, предлагая покровительство католикам и евреям, не говорит ли он прямо, что для него нет религии? Не полное ли это ее отрицание? Для истинного преемника императора Фридриха II-го могут ли казаться одинаковыми религии: и христианская — религия мужей, и еврейская — религия испорченных детей, и магометанство — религия свиней? Как могут такие «три кольца» * быть одинаковыми?

Впрочем, тот же император в речи на банкете Бранденбургского провинциального сейма («Нов. время», 1899 г., № 8230-й) сказал: «Все расчеты Конференции мира будут ошибочны до тех пор, пока над человечеством будет господствовать неискупленный грех, пока будут существовать вражда, зависть и раздоры, пока люди будут стремиться приобретать выгоды в ущерб своим ближним». Так пророчествует Каиафа, Черный царь[44]. Обращение повинности

---

* Намек на известную притчу «о трех кольцах». *(Примеч. Н. П. Петерсона.)*

взаимного истребления в повинность возвращения жизни всем умершим и есть искупление греха. Признавая истинным пророчество Каиафы, нужно не войну продолжать, а грех искупить, т. е. войска из орудия истребления обратить в орудие спасения от голода и язв...

В столице Вильгельма II-го в Campo Santo, т. е. на кладбище его предков, Корнелиус пророчески изобразил истребление рода человеческого язвою, голодом, войною и смертию [45]. Не Пруссию ли, не Черного ли царя изображает всадник, которому власть дана изгнать мир с земли? Но ни германский император, ни Пруссия не внемлют своему пророку, говорящему в картинах!..

В петербургском же Campo Santo, над гробами Александров I-го, II-го и III-го [46] нужно было бы изобразить всадника, которому дана власть возвратить мир земле,— нужна картина воскрешения вместо сцен истребления.

Император германский поднимает богословский вопрос об искуплении. И если он говорит, что грех не искуплен, то, конечно, разумеет, что он не искуплен со стороны людей, ибо со стороны божественной, как верят протестанты и католики и православные, искупление уже совершено. Следовательно, требуется знать, что́ нужно делать, чтобы искупление было довершено. Если искупление от греха, как причины смерти, понять как воскрешение, как дело воскрешения, которое должно быть совершено чрез род человеческий, как божественное орудие, то расчеты Конференции мира не будут ошибочны.

О ЗАДАЧАХ КОНФЕРЕНЦИИ О РАЗОРУЖЕНИИ

Адрес от голодающей Руси

«Голод — враг Создателя,
Мудрецам — бесчестие.
Хуже неприятеля
Голода нашествие» (Полонский) [47],

т. е. голод хуже войны, позор науки, дело самого дьявола. Тоже можно сказать и об эпидемиях, моровых язвах: и мор — враг Создателя и он мудрецам бесчестие; хуже неприятеля и его нашествие.

Продовольственно-санитарный вопрос может быть разрешен лишь участием в нем всех, введением всеобще-обязательного образования в связи с воинскою повинностию, производящею опыты над новым употреблением оружия, а именно: над обращением его не на истребление себе подобных, а на управление, на регуляцию слепой силы, носящей, по слепоте своей, смерть.

Виньеткою заглавного листа этой статьи должен быть «*Иван Великий*», из коего народное предание, вопреки истории, сделало памятник трехлетнего голода [48]. Что́ же говорит эта центральная звонница, этот «пуп» русской земли, эта благовестница, колокольня колоколен, высотою своею свидетельствующая о величии зла? Этот памятник голода требует, чтобы мы не забывали о голоде. В забвении этого вопроса — гибель земли. Вместе с тем Иван Великий есть и сторожевая башня, т. е. памятник бывших нашествий, указывающий ныне, куда должны быть употреблены силы, тратившиеся на оборону от степных кочевников.

Не из скромности, обращаясь к ученым, мы называем себя неучеными, а потому, что мы, как простолюдины, и оживление, и воскрешение, и умиротворение понимаем не метафорически. Под оживлением разумеем *телесное*

оживление, под воскрешением — восстановление жизни всех прошедших поколений не в мысли лишь, а *в действительности*, а под умиротворением разумеем употребление оружия не для нанесения ран, смерти и всякого вреда себе подобным. Поэтому и примирение церквей, не исключающее войны, считаем ложным примирением. Под орудиями же (или оружием) разумеем не только военные, но и гражданские, т. е. орудия казни, причисляя сюда и языки как орудия брани.

Конференция о разоружении или, вернее, о сокращении вооружений, требует полного единогласия. Достаточно одного голоса, чтобы «сорвать этот сейм», как говорили в старой Польше; и этот голос уже есть: Германия рассчитала свои вооружения на большее число лет, чем Стэд [49] требовал для Божьего мира. (Это выражение — средневековое; оно было первым шагом для начала в средних веках всеобщей войны.) Чтó будет делать Россия, если Англия объявит войну Франции? Откажется ли она от умиротворения или же станет ненадежным союзником, в чем ее уже обвиняли за дело о Фашоде? [50]

Восемнадцать веков тому назад были открыты два пути: путь жизни и путь смерти. Какими эти пути были тогда, можно видеть из найденного не так давно памятника I-го или начала II-го века христианства — «Поучение двенадцати апостолов» [51], а чем они теперь должны быть, это раскрывается (или, по крайней мере, желательно раскрыть) в настоящей челобитной к Конференции умиротворения от лица голодающей Руси, Индии и всех стран, голодающих и опустошаемых чумою, холерою и т. п., и от всех сынов умерших отцов.

Первый путь — *путь жизни, христианский и крестьянский* — освобождает науку от служения тлению и истреблению, т. е. промышленности и войне, и призывает ее к делу возвращения к жизни всех прошедших поколений для объединения всех миров вселенной; он объединяет все науки в астрономии, делая ее выражением всей истории, так что совокупность ныне существующих миров вселенной станет выражением всех прежде живших человеческих поколений.

Путь же смерти есть путь *языческий, городской, юридический, экономический*, который науки и искусства делает служанками фабрики и казармы. Науки же, неспособные к этой службе, держатся лишь по прихоти биллионеров и миллиардеров; к таким наукам принадлежат и астрономия, и история; но с господством четвертого сословия наступит и их конец: торжество Марса и Венеры, покровителей фабрики и казармы, приведет к смерти.

Пред Конференциею мира открываются также два пути: искусственный, который людям нашего времени (блудным сынам, забывшим об отечестве, об отцах и о заповеди «будьте как дети», непонимающим гуманистам, заменившим сына человеческого отвлеченным словом «человек») кажется естественным и состоит в том, чтобы новый милитаризм, военное дело, представляющееся им величайшим злом, заменить новым же индустриализмом, промышленным производством, которое представляется им высшим благом, верхом разумности, так что, если бы всем дать участие в нем, то уже и желать более было бы нечего.

Другой путь, который людям нашего времени покажется верхом безумия, состоит в том, чтобы нынешний милитаризм или повинность взаимного истребления (каковою она должна представляться с детской точки зрения, знающей только родственное и не понимающей еще чуждого), заменить долгом возвращения жизни, всеобщим воскрешением, ради которого, т. е. для исполнения долга воскрешения, старый, народный, сельский милитаризм и защищал прах отцов. Возвращение же жизни было тогда недействительным, оставалось в виде лишь памятника; воскрешение, невозможное при существовании вражды,

войны, заменялось тогда причитанием. Действительное же воскрешение требует полного объединения.

Нужно еще прибавить, что *воскрешение, о котором здесь говорится, есть не мистическое, не чудо, а естественное следствие успешного познания совокупными силами всех людей слепой, смертоносной силы природы*, познания, коим Конференция мира чрез всеобщее обязательное образование и должна бы заменить взаимное истребление. *Тем не менее, мы верим и в воскрешение, понимаемое как чудо, как непосредственное действие Божества; верим в воскресение гнева, которое последует, если объединение не состоится, а останется война или борьба.* В двух путях человечества есть то общее, что на обоих милитаризм, как истребление, хотят заменить, по-видимому, одним и тем же — воскрешением. Но *путь жизни требует действительного и всеобщего воскрешения*, тогда как *другой путь заменяет истребление не действительным и не всеобщим воскрешением, а промышленностью и искусством*, которые воспроизводят до некоторой степени ткани и органы тела и даже *подобия* всего человека в пластических искусствах; они (промышленность и искусство) также суть воспроизведение и изменение внешнего мира. Таким образом можно было бы подумать, что недостаток только что обозначенного пути есть только недействительность, мнимость; на самом же деле нынешний индустриализм есть зло, он сам по себе производит зло, вражду, войну, милитаризм. Не в высшей ли степени изумительно, что человеку кажется странным истребление, а возвращение жизни представляется диким, безумным? Впрочем, путь жизни кажется безумием только по цели; что же касается средств, то он несомненно практичнее другого пути, требующего разоружения, ибо путь жизни требует расширения воинской повинности, но с присоединением к ней исследования, знания, научения, что кажется, совершенно в духе времени, который по крайней мере прикидывается чтителем науки.

Почему долг возвращения жизни (отцам сынами человеческими) *кажется* (поразительно сказать!) *нежелательным*? И *почему нынешняя жизнь, полная взаимного истребления, не вселяет ужаса*? Даже те, которые видят зло в истреблении, полагают добро не в возвращении жизни, а в самоистреблении, в общем уничтожении! Почему это?!...

Наше истребительное дело, проявляясь во всех мелочах, по привычке даже не останавливает на себе внимания. Но если бы сознание, что эти мелочи в их совокупности и вместе с наследственностью составляют очень значительную долю в вытеснении и сокращении жизни,— если бы это сознание вошло в нашу душу, не сделалось ли бы тогда возвращение жизни желательным? Приводя к сознанию все, что мы делали и сделаем, привлекая к свидетельству историю, которая как факт есть взаимное истребление с постоянным в нем раскаянием; сознавая свое бессилие остановить, при разъединении, дело истребления, желая даже убедить себя, что все это так и должно быть, нельзя же однако не признать, что только дело возвращения жизни может освободить род человеческий от истребления; т. е. если род человеческий не соединится в деле возвращения жизни жертвам борьбы — что и составляет естественное дело разумного существа — то он останется при истреблении, что также естественно для существа неразумного. Мы так давно живем в состоянии постоянной борьбы и взаимного истребления, что нам становится уже трудно понять наше истинное, мирное, сыновне-братское дело.

Третий милитаризм (борьба со слепою силою, обращение ее в управляемую разумом) *и третий индустриализм* (органостроение и телостроение или восстановление разрушенных тел, праха, в живое тело) суть нравственный и религио-

зный переворот, переворот будущий, проективный, к которому и должна бы призывать Конференция мира.

Двоякое употребление, двоякая польза, результат, извлекаемый из разряжения грозовой или электрической силы, суть: 1) регуляция метеорического процесса, т. е. обеспечение урожая, и 2) снабжение деревень и сел небесною силою, освобождающею веси от ига города и возвращающею горожан в села.

Новая сельская, священная воинская повинность (3-й милитаризм) отличается от старой союзом с знанием, соединением религии с наукою. Благодаря этому союзу, орудия собственно войны и особенно орудия рекогносцировок или обсервационные аппараты (каков аппарат Каразина), совершенно бесполезные во время мира, могут служить для разряжения грозовой или электрической силы — признаваемой электрогенною, а вместе и термогенною — и для управления метеорическим процессом. Этим путем происходит, с одной стороны, регуляция метеорического процесса, т. е. повсеместное, правильное распределение влаги и вообще обеспечение урожая; а, с другой стороны, получается сила, которою может пользоваться каждая деревня и при которой является децентрализация промышленности при полнейшей централизации сельского хозяйства. Кустарная промышленность есть эквивалентное замещение бурь, ураганов, гроз; она пользуется тою частью силы метеорического процесса, которая производит нарушение правильного его хода, тогда как фабричная промышленность, требуя эксплуатации и истощения, производит засухи и ливни и вообще нарушает правильный ход метеорического процесса. Сила, действующая в метеорическом процессе и даваемая небом, не только освободит село от ига города, не только приостановит движение (переселение) из сел в города, но и вызовет обратное течение. Четвертое сословие, бывшие поселяне, а у нас в России даже и не бывшие, а настоящие сельчане и лишь временные горожане, возвратясь, как и теперь бывает, ко дню св. Пасхи к могилам предков, уже и на зиму не вернутся в город. Тогда и третье сословие вынуждено будет по необходимости сделать то, что часть этого сословия делает добровольно и теперь: оно должно будет покинуть город и возвратиться в село.

Переход от города в село будет переходом от нынешнего индустриализма, на половом подборе основанного, блудными сынами, увлекшимися женскою красотою, созданного, к *индустриализму сельскому, семейному*, на союзе со знанием природы основанному; это будет переходом к индустриализму, для отцов работающему. И такой 3-й индустриализм будет не искусственным, а *естественным тканетворением*, произведением естественных покровов, из коих сложены тела, будет *органосозиданием*. Конечною же целью 3-го индустриализма будет воссоединение распавшихся и разложившихся в прах тел в живые тела умерших отцов. Этот будущий индустриализм, призыв к коему и составляет дело Мирной конференции (или Конференции мира), будет религиозным переворотом, объединением всех религий. Идолопоклонство, конечно, исчезнет, когда Перун или Зевс, как главный бог или демон, будет поражен не в изображении (идоле, статуе), а в самой силе, которой изображение служит выражением, и когда памятники умерших будут уже не изображениями лишь, а самими умершими, восстановленными и действительными. *Исчезнут* как *религии учения, признающие* оружие, *меч, ключом рая*, когда оружие получит иное назначение, когда оно не будет употребляемо, да нельзя будет и употреблять его против себе подобных; исчезнет *и иудейство вместе с капитализмом*, денежным хозяйством, ибо перестав быть на деле убивающими, как магометане, и обманывающими или торгующими так, как евреи, те и другие, в мысли и душе, станут христианами. Когда союз против греха и его последствий коснется самих причин и поводов к искушению и соблазнам, делами же спасения и иску-

пления будут само спасение и искупление, как исполнение воли Божией, *которое не покупается*, тогда не будет нужды ни в индульгенциях, ни в раздавателе их. *Протестантизм*, который есть *идеолатрия в религии, или спасение в мысли*, т. е. мнимое спасение от греха и смерти, и *идололатрия в жизни* т. е. художественно-промышленное воскрешение или нынешний индустриализм и милитаризм (*maximum греха и его следствие — вымирание*), — ка́к может протестантизм остаться при своей мнимости и недействительности, при своих идеях и идолах, когда откроется действительный путь к возвращению жизни? В нашей дневной службе (литургии) и годовой (триодной) указан путь перехода от нравственного фарисейства, ставящего всех людей в военное положение, и от взаимного истребления к делу возвращения жизни (литургия верных и Пасха). Регуляция метеорического процесса земного шара предполагает уже переход от птоломеевского к коперниканскому мировоззрению. Храмы-школы с вышками и храмы-музеи с вышками же — это уже выразители коперниканского мировоззрения, соединяющего все науки в астрономии и истории.

О ДВУХ СЪЕЗДАХ

О двух съездах, всенаучном и всехудожественно-промышленном (а не промышленно-художественном) *в связи с Конференциею Мира, созванною «Стоящим в праотца-место» и состоящею из представителей всех отечеств.*

В чем должен состоять вопрос об умиротворении при коперниканском воззрении, принятом в нынешней науке, и что требуется для осязательного, а не очевидного только доказательства истинности этого воззрения? Для этого нужен съезд представителей всех наук, соединенных и примиренных в решении коперниканского астрономического вопроса. Знание всего, во времени и пространстве происходящего, может быть соединено в астрономии, не отрицая или не исключая и внемирного, скрываемого нынешним немирным состоянием вселенной. Для полного решения коперниканского вопроса, или — точнее — для раскрытия способа разрешения этого вопроса нужен съезд представителей всех знаний, объединенных в указанном смысле. Признав коперниканское мировоззрение вопросом, мы ставим его в ряду других миропредставлений, т. е. вводим его для решения в историю знания. Итак, астрономия или история, т. е. нынешнее воззрение, есть ли полная истина, осязательная действительность? Или же она только умопредставление, лишь мысль в истории человеческих миропредставлений? Согласно коперниканскому воззрению, земля есть небесное тело, неизвестно какою силою движимое, а звезды — земли, из тех же веществ, как и земля, сложенные и так же движимые, и притом удаленные на громадные расстояния, разобщенные одни от других и от нашей земли, вследствие чего и на последней жизнь могла проявиться лишь в смене поколений, в вытеснении, борьбе, войне. Таким образом в коперниканском мировоззрении открываются самые глубочайшие причины раздора, царствующего во вселенной, и его следствий. Естественное решение коперниканского вопроса, все знания в себе вмещающего, заключается в уничтожении разобщения, т. е. в объединении всех миров вселенной; а это может быть осуществлено лишь чрез возвращение к жизни всех вытесненных поколений, чтобы они, бывшие также некогда лишь созерцателями вселенной, стали ее деятелями и правителями.

Если бы всенаучный съезд, о котором говорилось выше, состоялся одновременно с конференциею мира, то вопрос об умиротворении значительно разъяснился бы; знание во всей полноте стало бы орудием умиротворения. *Разрешение этого вопроса* при компрениканском мировоззрении состояло бы *в объединении для воскрешения или для регуляции всех миров вселенной чрез воскрешенные поколения*; воинская повинность обратилась бы в призыв не только к управлению метеорическим процессом, но и к регуляции тою силою, которую земля получает от солнца и небесной среды и от которой зависит движение ее; т. е. воинская повинность была бы призывом к составлению экипажа или прислуги земного корабля, призывом к опыту управления движением земли, как к доказательству этого движения.

Какое участие могут принять в вопросе об умиротворении представители всех искусств и всех ветвей промышленности?

Все искусства в обширном смысле могут соединиться или в храме, или во всемирной выставке, как выражении птоломеевского мировоззрения, причем храм будет выражением птоломеевского неба, а всемирная выставка — земли. Но искусство, будучи выражением птоломеевского миросозерцания, противоречит науке, поднявшей коперниканский вопрос; а потому искусство, чтобы служить вместе с наукою делу умиротворения, должно изобразить всю фальшь выставки (см. «*Выставка 1889 г.*»)[52]. Должно создать храм-музей и храм-школу с вышками, изображающими как бы выход на палубу или на вахту для наблюдения по движению звезд над движением нашего земного корабля. И особенно искусство должно создать кремли, как центральные кладбища, а равно и восстановить острожки, как местные кладбища. В росписи стен Кремля с его поющими башнями новое искусство найдет обширное поприще, объединяя художников в этом общем деле[53].

Соединение всех наук в астрономии и всех искусств в архитектуре, т. е. в храме-музее с вышкою, не только даст основание для всенаучного и всехудожественного съездов, но и для соединения их между собою и с религиями, объединенными в деле отеческом и в образце единодушия и согласия, ибо храм-музей (памятник всех поколений) с вышкой, в котором младшее поколение воспитывается под руководством старшего, будет *школою*; он соединит в себе храм (религию), музей (искусство и историю) и вышку (астрономию), между коими нет противоречия, а существует полное единство, так как храм есть братотворение для отцетворения; музей-храм всех предков (ряд поколений) и вышка — это действительная патрофикация, как осязательное доказательство коперниканского мировоззрения. В этом и заключается подготовка к объединению религий и исповеданий, ко вселенскому собору, которому останется к людям, уже соединенным в деле и на деле, присоединить еще и их словесное признание.

Признание коперниканского мировоззрения *вопросом* обращает астрономические знания в историю, а осязательное *доказательство* дается всем рядом поколений (история), ставших плането- и солнцеводами всех звезд.

Соединение всех наук в астрономии есть ли только внешнее соединение по пространству и времени, или же между всеми науками есть внутренняя астрономическая связь? Если мы возьмем науки в их настоящем состоянии, в таком, какого они теперь достигли, то, конечно, эта связь окажется несравненно более внешнею, чем внутреннею. Жизнь растений и животных находится в очевидной зависимости от двух главных движений земли; но жизнь клеточек внутри организмов, в какой зависимости находится она от движений земли, это неизвестно; а между тем совершенство науки и состоит в раскрытии этой внутренней связи.

ВОПРОС О «СОБИРАНИИ»

В Пасхальных вопросах указываются пути и способы искупления. Эти вопросы предполагают уже решенным вопрос о том, что искупление есть не только догмат, но и заповедь. Вопрос об искуплении потому называется пасхальным, что искупление в его полной конкретной форме есть воскрешение, которое есть так же не догмат только, но и заповедь.

Католицизм средством искупления считал *священные войны*, замененные потом *денежными взносами* (*индульгенциями*). Протестантизм отверг эти способы искупления, но ничего не поставил на место их, никакого дела, а только «*веру в смысле представления*». Замена же *священных войн*, как искупительного средства, *обращением орудий истребления в орудия спасения* есть, очевидно, замена *ложного* католического средства и дополнение *недостающего* в протестантизме. Таким образом статья «О разоружении» имеет правовое место в религиозном учении и могла бы быть осязательным выражением отличия православия вместо всех богословско-философских тонкостей Хомякова, если только будет пояснен смысл и объем орудий спасения. Занимая такое важное место в богословии или, вернее, в богодействе, в воздаянии «Божия Богови», эта статья о разоружении или обращении орудий войны в орудия спасения занимает такое же важное место и в учении о самодержавии или в проекте умиротворения двух родов войн: конституционной и журнальной полемики и войны, т. е. в воздании Кесарева Кесареви.

Разоружение или обращение орудий истребления в орудия спасения — вот *положительный*, определенный ответ на вопрос, что такое православие, которое как будто, по ядовитому отрицательному определению В. С. Соловьева, есть только некатолицизм и непротестантизм [54].

ВОЙНА В ОБШИРНОМ СМЫСЛЕ, ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ

Конференция мира, призывая всех к воинской повинности, имеет своею задачею переход *от обязанности истребления*, в каком бы то виде ни было, *к долгу воскрешения* посредством обращения всех в исследователей причин или условий, вызывающих войну в обширном смысле: войны международные, борьбу междусословную, хотя бы только могущую перейти в войну междоусобную, и все те преступления (кражи, грабежи, убийства), которые были бы войнами, если бы не было государственной власти. Преступления эти указывают на недостаточность государственного умиротворения, которое, строго рассуждая, и умиротворением-то назвать нельзя, так как это лишь иная форма войны, это — только та ступень эволюции войны, в коей юридическая форма составляет одну лишь стадию. Все эти формы войны и подлежат исследованию лиц, призываемых Конференциею к сказанному переходу от обязанности истребления к долгу воскрешения.

Может быть, некоторые захотят удовлетвориться неполным умиротворением. Тогда конференция представителей государств должна признать одно из них (т. е. власть этого государства, а не безвластные третейские суды *) господствующим — должна искать не умиротворения в строгом смысле, а подчи-

* Конференция созвана после того, как третейские суды оказались бессильными, а парламенты и конгрессы выказали все свои безобразия.

нения всех одному. Нет такого государства, в коем мир держался бы третейскими, безвластными судами, а потому и нужно было бы всем государствам признать власть одного государства за общую власть, стать его областями, департаментами или штатами, чтобы достигнуть более или менее прочного единства, в форме однако власти более или менее сильной. Будет ли эта власть постоянною или выборною, во всяком случае она в ее нынешнем положении не будет подобием Триединству, в коем единство — не власть, а самостоятельность личностей не переходит в рознь и борьбу. Конференция же, стоящая на высоте своего призвания, имеет образцом христианского Триединого Бога, и такая конференция призывает все учреждения, законодательные, административные, судебные и пр., к исследованию своей деятельности. Такая конференция будет облечена нравственною властью. Она же будет и последнею, высшею инстанциею знания.

Только чрез конференцию, состоящую из представителей всех государств, чрез их согласие возможно всю землю как единое небесное тело сделать предметом совокупного опыта, обращая чрез всеобщее обязательное образование народы или войска в естествоиспытательную силу и доказывая таким образом на деле мнимость солнцевода и действительность землевода, носящего с собою и смерть, и жизнь. Этим будет положено начало перехода от мнимой центральности земли по птоломеевскому мировоззрению к коперниканской действительности, доказываемой обращением движения в действие, в управление, начиная от земли и переходя к солнечной системе и т. д. Действительность коперниканского мировоззрения только этим путем и может быть доказана; иначе оно будет лишь нашею мыслью, или — вернее — мечтою обитателей земли, хотя и мечтою, психологически и логически необходимою для сынов умерших отцов. Только отрицание сыновства, непризнание отечества,— что, конечно, есть величайшая ложь — освобождает человека от патрофикации. И для сынов умерших отцов патрофикация, т. е. население неба умершими отцами, может быть признана недействительною; но тогда патрофикация обращается (как и воображают люди, осужденные на бездействие) только в мышление. Для истинных же сынов человеческих, неподвергшихся такому уродованию, патрофикация будет проектом, такою мыслью или представлением, которое должно быть осуществлено.

О ЗАВЕРШЕНИИ РОСТА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА; ОБ ЕГО ФИЗИЧЕСКОМ СОВЕРШЕННОЛЕТИИ И УМСТВЕННОМ НЕСОВЕРШЕННОЛЕТИИ

(К 3-му юбилейному акту) [55]

Род человеческий очень недалек от физического совершеннолетия, т. е. от завершения его роста (в смысле размножения) и обнаружения абсолютного (для земного шара) поземельного кризиса; но, к сожалению, он весьма еще далек от совершеннолетия умственного, от объединения сынов на земле как погосте отцов, от объединения в общем небесном деле регулирования движением земли, в деле землеводства и перехода на другие земли (земли небесные, планеты) путем не рождения, а воскрешения. Правда, те, которые целью человечества ставят только комфорт для всех или для наибольшего числа, всячески стараются доказать, что земля очень велика, а средства ее неистощимы (но ведь и интенсивность имеет пределы, а неестественная интенсивность не может не порождать болезней), что равносильно признанию земли безграничною и противоречит принятому наукою коперниканскому мировоззрению, признающе-

му землю ничтожною песчинкою в мироздании. Однако желать замедления в движении к физическому совершеннолетию — значит желать усиления неурожаев, эпидемий, вообще — усиления смертности и уменьшения рождаемости, т. е. усиления разврата, так как признающие комфорт целью жизни, уж конечно, не могут требовать аскетизма, воздержания!

Общее мнение в настоящее время всячески старается уверить себя в том, что мы весьма далеки от поземельного кризиса, или даже, что он невозможен. Между тем факты говорят другое: Северная Америка принимает меры против наплыва эмигрантов и старается оградить и Южную Америку от всяческого влияния Европы; Африка поделена; Австралия, растущая не по дням, а по часам, уже начавши свое объединение, конечно, не допустит распоряжаться своею территориею, за которую она считает всю островную часть света, Европу; так что для Европы не будет надобности собирать конференцию вроде конгской для дележа Австралии и Америки [56]. Но не одна Западная Европа заключает в себе избыток населения; еще больше он в Китае. Вопрос о китайской эмиграции есть даже самый важный вопрос в задаче, которая ставится роду человеческому приближающимся завершением его роста.

Пока человеческий род в лице двух его частей, океанической и континентальной, будет следовать слепому влечению, пока не начнется переход от истории как факта к истории как проекту или акту, сознательно исполняемому, до тех пор каждая из двух борющихся частей будет стараться направить Китай на своего противника. Выгода океанической партии потребует возобновления монгольских погромов; причем океаническая партия, конечно, не вспомнит, что за монгольскими нашествиями могут последовать и гуннские, которые достигнут и самой Западной Европы. Континентальная партия в союзе с Китаем может также нанести сильный удар океанической державе в самом центре ее могущества, в Индии, ибо от Тибета до Калькутты — рукой подать. И тогда океан сделается добычею пиратов, флибустьеров, морских кочевников. Если же история как факт начнет превращаться в историю как акт исполнения проекта, т. е. если воинская повинность будет соединена со всеобще-обязательным образованием в видах обращения войска в естествоиспытательную силу, тогда китайской эмиграции будет открыт доступ к той части мира, в которой не может жить европеец, т. е. в жаркие страны Африки, Америки и Австралии, а Северная Америка и Западная Европа, опасающиеся нашествия китайских рабочих, могут успокоиться в этом отношении.

Первый юбилейный акт, который имеет целью разработать вопрос о всеобщем, обязательном образовании в связи с воинскою повинностью в видах обращения войска в естествоиспытательную силу, и должен поставить проект такого обращения войска в основу соединения церквей. Завершением же проекта соединения католической и протестантских церквей с восточно-православною будет план согласного действия океанической (католическо-протестантской) партии и континентальной (православной) на Китай в вышесказанном смысле. Успешность исполнения этого плана зависит от перехода ко 2-му юбилейному акту, т. е. от перехода от обеспечения лишь жизни сынов от голода и язв к исполнению долга душеприказчества на кладбищах, обращаемых в музеи. Этим переходом уничтожится противоположность Европы и ее хамитической цивилизации с Китаем, чтителем отцов, хотя бы и формалистически только. Китайская же эмиграция, принявшая на себя регуляцию жаркого пояса, будет завершением второго юбилейного акта.

РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ЗАДАЧ ВСЕМИРНОЙ РЕГУЛЯЦИИ ПРИРОДЫ

Что скрывается, что готовится под всеобщим приготовлением к войне? Не изумительно ли будет, если народы, приготовившись к взаимному истреблению, окажутся союзниками в деле всеобщего воскрешения? Не менее и даже более будет изумительно, когда люди, вооруженные тем оружием, которое вместо взаимного истребления может спасать от смерти, употребив это оружие на взаимную гибель, вызовут грозу, которая истребит оба враждующие войска!..

Полковник Ч-ков в конце XIX столетия в одном из номеров военного журнала поместил приглашение к военной интеллигенции заняться историею участия войска в деле спасения народа от бедствий, производимых слепыми силами природы, и иллюстрировал это свое приглашение изумительным подвигом воинской команды, по собственному почину спасшей Оренбург от взрыва порохового погреба, прикрыв во время страшного пожара пороховой погреб своими телами [57]. Если мы, вопреки всем историкам культуры, цивилизации и эксплуатации, верно поняли ход истории, если нам удалось проникнуть в божественный смысл всеобщего вооружения, т. е. если в этом всеобщем вооружении для взаимного истребления заключается и средство против голода, язв и смерти, если чрез посредство этого вооружения всеобщее истребление возможно превратить во всеобщее спасение — тогда в приглашении полковника Ч-кова до́лжно видеть поворотный пункт от истребления к воскрешению, и этот момент составит великую эпоху в истории.

Человечеству, объединенному в деле мирного применения всеобщей воинской повинности, предстоят вместо войн народов и рас друг с другом следующие военные действия: 1) борьба на два фронта, северный (полярный) и южный (тропический), с обходным движением против последнего, причем это движение будет иметь в тылу у себя стужу южного полюса; 2) борьба на два фланга: восточный (край засух) и западный (край ливней и наводнений); и наконец, 3) атака центра, «кровли мира», пустынного, холодного Памира, как завершение обходных движений уже не против ислама, а против ига тропического зноя.

Только с Англиею может быть заключен союз не для борьбы с каким-либо народом, а для борьбы с тою силою, которая в одних местах убивает жизнь холодом, а в других — жаром, а потому в союзе только с англичанами, притом с англичанами европейскими и американскими, можно вести борьбу на два фронта, ибо только Англия и С.-Американские Штаты обращены с одной стороны к полюсу, особенно к магнитному, а с другой — к экватору или — точнее — к экваториальному кольцу, кольцу гроз или высшего напряжения электрической, т. е. грозовой, силы. Европейские англичане из двух полуостровов Ост-Индии и на истоках и озерах Белого Нила и англичане американские из Вест-Индии в союзе с китайцами как народом, способным переносить экваториальный зной, должны будут открыть борьбу с слепым врагом, т. е. предпринять обращение его в разумную силу. Кроме того, англичане по своим владениям в Южном полушарии могут действовать против тропическо-экваториального врага не только с фронта, но и с тыла. Обход, направленный в тыл исламу, может и должен обратиться в борьбу за освобождение от убийственного зноя. Атака центра, кровли мира, Памира, поднимающегося до высших холодных слоев атмосферы, есть атака, надо полагать, центрального для регуляции места, так как холодный Памир (в обширном смысле), лежащий над знойною Индиею и Индийским океаном, не отделяющимся от Южного Ледовитого, занимает середину между экватором и полюсом как в одном направле-

нии, так и в другом, будучи расположен между Западным и Восточным океанами. Отсюда, т. е. с Памира, и надо действовать, чтобы спасти и Китай от наводнений, и Европу от засух.

У истоков Белого Нила англичане, поддерживаемые португальцами, немцами, бельгийцами и одновременно с абиссинцами, коих Россия должна примирить с итальянцами, разрешают в деле экваториальной регуляции африканское противоречие между двумя полуостровами: Западным — сухим и Южным — влажным и дают победу Озирису над Тифоном.

Когда орудия войны, по общему соглашению, станут орудиями регуляции и когда, благодаря этому, достигнуто будет действительное обладание земным процессом, тогда мнимые территориальные разграничения исчезнут сами собой, и Абиссиния, занимая возвышенную Африку от Нубии или даже Египта на севере до Мамбизы на юге и до Белого Нила на западе, станет естественным посредником между южною многоводною и западною безводною Африкою. Так распределяется общечеловеческое дело на юге. Обратимся снова к Северу.

Россия на всей своей длинной северной границе соприкасается с такой полосой или страной, в которой то, что служит к взаимной борьбе, так быстро истребляется, что уже пора подумать о совокупном действии, чтобы вызвать истребленную жизнь. В этой полярной стране, кроме России, сходятся два родственных врага — европейские англичане и американские; последним Россия уступила свои владения в Америке и тем, будем надеяться, приобрела союзника не против европейских англичан или кого бы то ни было, а союзника в борьбе с полярным холодом: это северный фронт будущего человечества. Другим, южным фронтом будет Англия с иными европейскими народами, приближающимися к жаркому поясу, где главным для европейцев врагом является зной, жар, т. е. та сила, которой лишен Север. Россия и Англия, сближаясь, поднимаясь на Памир, встречают на этой высоте того же полярного врага, которого они имеют на глубоком Севере. Россия, заменив нынешнюю северную столицу полярною, у незамерзающего Варангерфиорда, вместе со всем христианско-европейским человечеством откроет новую борьбу на два фронта: с экваториальным, тропическим жаром с одной стороны и с полярным холодом — с другой. Для России прежние два фронта, кочевая Азия и городская Европа, заменяются борьбою с набегами степных, сухих ветров Азии и влажных ветров Европы. Россия, носящая четверное иго, иго тропического зноя летом и иго полярного холода зимою (а последнее иго иногда и позднею весною, и даже летом), нося вместе с тем и иго океана с Запада и иго материка с Востока, Россия без зависти и даже с радостию может смотреть на распространение Англии и к полярным, и к тропическим странам. Россия будет с радостию смотреть на распространение не Англии только, но и Франции, и Германии, и других государств, соприкасающихся как с полярными странами, так и с тропическими. Дело общее, братское, сыновнее, отеческое не знает зависти; оно дышит одною любовью. Ужели же не подаст ему благословения Бог любви, Отец небесный?..

СОЮЗ ДВУХ БРИТАНИЙ

(К вопросу об умиротворении)

В 1812 году, когда России грозило нашествие Наполеона, а Соединенным Штатам нашествие Англии, Россия все усилия употребляла к примирению матери с дочерью, метрополии с колониею, чтобы все силы Англии обратить против Франции [58].

Если бы Наполеон победил единственного остававшегося противника на суше, а Англия единственного врага на океане, тогда Франция не имела бы себе союзника на море, а Британия — на суше, и две войны превратились бы в одну всемирную войну царицы океанов с царем суши. В настоящее время, когда союз Германии с тремястами миллионов магометан грозит не только России, но и европейской Британии в Азии и Африке, и когда даже Соединенные Штаты встретили на Филиппинах магометан, союзников Черного царя (немецкого императора), теперь больше, чем в 1812 году, необходим союз двух Британий, и не столько для борьбы с врагом мира (Черным царем), мнимым обладателем суши, сколько с самим океаном; необходим для этой борьбы и союз двух обходных движений, морского, в тылу магометанства, и сухопутного, до встречи этих движений на Памире. Эта встреча замкнет христианское кольцо вокруг использующих религию меча и принудит их обратить орудие войны не против себе подобных, а против силы слепой, смертоносной, вносящей раздор и в среду людей, что и приведет к умиротворению.

УМИРОТВОРЕНИЕ — ЗАВЕТНАЯ ЗАДАЧА РУССКИХ САМОДЕРЖЦЕВ

Вопрос об умиротворении есть в доме Романовых, можно сказать, вопрос династический. Священный союз Александра и Николая Первых, давший Европе сорокалетний мир, не имел реальных гарантий, залогов прочности для международного мира; и тем не менее он заслуживает благодарности именно за то, за что был осуждаем либералами, т. е. за антиконституционную политику. Священный союз сохранил самодержавие, от которого только и мог последовать манифест 12-го августа 1898 года, манифест об умиротворении, названный неточно манифестом о разоружении. Священный союз, это был своего рода третейский союз, лига мира, то, до чего додумались только много лет спустя; это был союз всех европейских держав для решения международных вопросов мирным путем [59]. Не остановил ли Николай I войну Австрии и Пруссии в 1852 году?..[60] Александр II был также известен своим миролюбием и много потрудился для смягчения ужасов войны. Комиссию по этим делам следовало бы назвать Комиссиею Александра II. Александр III заслужил имя миротворца; а сын Его поднял вопрос об умиротворении уже всемирном.

Что же нужно, чтобы международный мир получил прочные, непоколебимые основы? Конечно, нужно не разоружение, не сокращение войска, а даже увеличение его, но на условии употребления всего, чем войско вооружается, на спасение от общих бедствий. Вооружает войско наука, и ее можно было бы назвать злою, если бы она сама не была служанкою купцов и фабрикантов, если бы она сама не была порабощена. Вследствие такого порабощения на поднятый вопрос о регуляции метеорических явлений со стороны ученых последует отрицательный ответ. Чтобы иметь хотя несколько утвердительных ответов на вышеозначенный вопрос, нужно бы вместе с предполагаемою конференциею созвать и международный съезд естествоиспытателей или даже всенаучный съезд, астрономический и археолого-исторический.

Вопрос об умиротворении мог бы появиться и не в искаженном виде Третейского союза и военных поселений [61], если бы император Александр I, прислушиваясь к голосу желавших перейти на действительную службу *царскую*, вместо *барской*, не начал после войны отечественной войны неотечественной в видах предупреждения нового нашествия, а призвал бы именно для этого весь народ на службу царскую. Такой призыв не только устранил бы возможность нового нашествия, но и привел бы к союзу с западным императором, союзу, ко-

торый был бы надежнее, конечно, тройственного союза, не «священного», а меттерниховского. Наполеон мог бы оценить и каразинский проект о регуляции метеорических явлений. Рассматриваемое с этой точки зрения царствование Николая I было продолжением ошибки Александра I, которую мог бы исправить Александр II, если бы не заключил мира после взятия Севастополя, а призвал бы к поголовному ополчению, призвал бы *всех на службу царскую вместо барской*.

И Конференция, созванная по инициативе Николая II, если бы стояла на высоте своего призвания, должна была бы воинскую повинность взаимного истребления, как выражение зависимости человеческого рода от слепой силы, обратить посредством всеобщего обязательного образования или познавания смертоносной силы природы, в нас и вне нас действующей, в повинность всеобщего возвращения жизни, т. е. воскрешения, в повинность обращения слепой, умерщвляющей силы в оживляющую. Такова полная, естественная, неискусственная постановка вопроса о задаче Конференции мира, или, вернее, конференции союза против слепой силы природы, как основной, коренной причины раздора, частным случаем какового и является война. Следовательно, экспертами в этом деле не могут быть лишь дипломаты, юристы, экономисты, а должны быть представители всех знаний, только бы суеверия и предрассудки они не переносили в это примирительное дело будущего века. На дело примирения смотрят обыкновенно чисто по-ребячески, думая, что можно уничтожить войны, не устранив причин вражды, причин в высшей степени законных.

Задача Конференции прежде всего состоит в возвращении к старой, народной, священной воинской повинности, которая защищала землю как прах отцов и кремли — их кладбища, тогда как новый милитаризм под землею, которую он призван защищать, разумеет богатства, в ней и на ней находящиеся, фабрики, торговые магазины. При всеобщем умиротворении защита праха отцов, в которой уже не будет нужды, обращается в оживление этого праха посредством присущей всем людям, как разумным существам, способности познавания, проявлению которой препятствовали вражда и разъединение. И самое примирение и объединение совершаются ради оживления или воскрешения. *Говорить же о примирении (т. е. об уничтожении силы, проявляющейся в раздорах) без оживления — значит забывать, что человек ни уничтожать, ни создавать ничего не может; он может только превращать одно явление в другое и воссоздавать*. Промышленность, которая есть искусственное, мертвое воспроизведение тканей и органов человеческого тела (т. е. подделка), ни нравственно, ни физически не может быть эквивалентным возмещением действительного разрушения жизни, хотя бы к промышленности присоединили и все искусство. Это значит: война, как и всякая борьба, *действительно* лишает жизни, а промышленность и искусство *недействительно* воспроизводят жизнь; между тем именно из-за торгово-промышленных интересов и ведутся войны и вводится всеобщая воинская повинность. Когда говорят, что ради непроизводительного милитаризма физические и духовные силы отвлекаются от естественного назначения, разумея под естественным фабричную промышленность, которая тем враждоноснее, чем соблазнительнее придает она наружность своим произведениям, то впадают в страшную ошибку. Естественному назначению более соответствует кустарная промышленность, которая не состязается с красотою лилий полевых, не обманывает и войны не вызывает. Действительно же естественной промышленности положено лишь слабое начало в гистотерапии и органотерапии. Поэтому задача Конференции в том, чтобы *сделать милитаризм производительным, употребляя его для регуляции*, которая не только земледе-

лие избавит и должна избавить от неурожаев, но и окажет содействие кустарной промышленности против фабричной.

ДВА ПУТИ КОНФЕРЕНЦИИ МИРА

Есть два пути для Конференции мира: 1) *путь языческий*, юридический, крайняя, последняя цель коего (в достижение которой никто, однако, не верит) — замена милитаризма индустриализмом или замена того, что считается непроизводительною тратою (войска), тем, что считается полезным, производительным (художественною промышленностью); это — фабрика на месте казармы и лагеря с присоединением к фабрике науки, если наука сделается исключительною служанкою фабрики. Иначе сказать: это замена войны, взаимного истребления производством красивых безделушек, изящных игрушек (мебель, экипажи и т. п.) и высшим искусством производства тряпок, соперничествующих с лазурью тропического неба, с пурпуром зари, но прикрывающих своим блеском тление и истребление *.

2) *Путь христианский* в связи со всеми науками и искусствами в их полноте, с земледелием и сельскими промыслами, становящимися орудиями знания и искусства. Это путь обращения войска, защищавшего прах отцов, в воинство сынов, воссозидающее прах в живые тела отцов, тот прах, который земледелием обращается в пищу, а промышленностью в одежду и прочее тому подобное для сынов. Словом, этот второй путь состоит *в замене взаимного истребления действительным возвращением жизни жертвам борьбы.*

Почему эта, несомненно, самая естественная задача человека, возвращение жизни, не только кажется всем безумною, но и возбуждает — странно сказать — отвращение? Не указывает ли это отвращение, которое выражал к делу воскрешения, между прочим, Толстой, на крайнюю испорченность? Толстой, отрицающий существование смерти, говорил, указывая на череп: «люблю я эту курноску» [62]. И почему мнимое возвращение жизни в виде статуй, портретов и т. п.— «ничего!», а действительное — «противно»?!..

Если задачею Конференции будет установление взаимного обязательства представителей всех государств сделать народ-войско, посредством всеобщего научения, орудием регуляции метеорического процесса для избавления от голода, эпидемий и смерти, то задача Конференции будет лишь завершением заповеди: «Шедше, научите, крестяще во имя образца единодушия и согласия». Глубокое, общее воздействие на природу не есть ли внешнее освобождение от последствий греха, т. е. от голода, язв и смерти, от чего крещение освобождает внутренне, таинственно. Крещение есть усыновление Богу отцов; полное же освобождение, искупление от приводящих к смерти грехов, унаследованных от отцов, совершается чрез воскрешение отцов. Поэтому изречение императора Вильгельма II, что все мирные расчеты будут ошибочны, пока будет господствовать *«неискупленный грех»*, есть верное пророчество [63]. Но Черный царь, конечно, хочет доказать, что мир невозможен, а доказывает, что искупление, со-

---

* *Вариант*: Два пути: 1) путь новоязыческий, европейский, гуманистический: замена милитаризма индустриализмом, взаимного истребления (с утонченной жестокостью недействительного возвращения жизни) производством игрушечной промышленности; замена международных шалостей или войн (согласно с народным выражением, называющим разбои на больших дорогах шалостями) производством безделушек, игрушек, тряпок: земное, птоломеевское дело, полным выражением коего служит выставка; знания или науки при этом строе ограничиваются кабинетными опытами и служат лишь войне и фабрике. Это — *путь несовершеннолетний.*

вершённое уже внутренне, возможно и внешне: нужно только соединение и научение.

Оба вышеуказанные пути, по-видимому, даже совершенно сходны: тот и другой желает заменить милитаризм и разрушение индустриализмом, созиданием, воссозиданием, оживлением; разница только в том, что на одном пути созидание искусственное, воссозидание недействительное и оживление мнимое, на другом же пути требуется созидание естественных тел, воссозидание действительное, т. е. всеобщее воскрешение и оживление истинное, настоящее, а не мнимое. На том и другом пути милитаризм может не уничтожаться, а лишь превращаться: на первом пути армия военная превращается в промышленную, как, например, у Беллами[64]; на другом же пути орудия, употребляемые войском для войны, должны обратиться в орудия регуляции, в орудия обращения смертоносной силы природы в живоносную.

Кажущееся сходство превращается таким образом в глубочайшее различие. Нынешний индустриализм берет мертвое вещество, камень или металл и придает ему вид жизни, органа или даже целого организма (как статуя); или же берет живое вещество, растение и животное, умерщвляет его и умерщвленному придает вид жизни.

После проповеди Евангелия всем народам, после обращения одиночных, когда должен наступить конец миру, так как проповедь не привела к объединению, и созывается Конференция; так что участь мира в руках Конференции, конечно, если предположить, что конец мира — вопрос не безусловный. Но враг мира все делает, чтобы грех не был искуплен.

К одиночным обращениям людей разных вер в христианство Конференция должна прийти на помощь, поставив на первое место то самое, что заставляло отрекаться от христианства расположенных к нему, то, что касается всех имеющих умерших отцов и предков, то, что более или менее выражено во всех религиях, и особенно в религии христианской, а именно: заботу о судьбе отцов, *в том числе и тех, которые не знали Христа*, а потому и осуждены на погибель. Если христианство не есть объединение для воскрешения *всех* умерших, то противоречие, конечно, неразрешимо. Кто не крестится водою и духом, т. е. не будет научен, тот не может, конечно, принять участия в деле искупления или воскрешения отцов. Крестят же и научают именно для спасения отцов. Вопрос этот, т. е. о погибели не знавших Христа, касается и детей христиан, умерших до крещения. Известно, к каким прибегают уловкам, чтобы выпутаться из этого затруднения.

Будет очень жаль, если Конференция мира изберет первый путь, т. е. если вопрос о поддержании или сохранении мира попадет в руки юристов, представителей международного права, другого средства, кроме третейского суда, не знающих. Третейский суд, добровольно избираемый, не может быть признан умиротворением и не заключает в себе никаких гарантий мира. Что же касается до ограничения вооружений, то Конференция должна иметь власть, чтобы были приняты *всеми* хотя бы незначительные сокращения милитаризма. Мы же не можем не желать большего и большего усовершенствования оружия: очень может быть, что нынешняя канонада не оказывает никакого действия на атмосферные явления, а потому и желательно открытие новых, более сильных взрывчатых веществ. Если нашелся газ, еще менее плотный и более легкий, чем водород, то и азот, входящий в состав взрывчатых веществ, может иметь соперника.

СМЫСЛ И ЦЕЛЬ ВСЕОБЩЕЙ ВОИНСКОЙ ПОВИННОСТИ

Проект договора о превращении посредством обязательного образования всеобщей воинской повинности взаимного истребления в религиозно-нравственный долг возвращения жизни лишенным ее — этот проект есть возвращение к старой, несекуляризованной, естественной повинности с присоединением к ней всеобщего познавания умерщвляющей силы природы.

Нынешняя воинская повинность врагами, против коих она должна защищать, считает лишь себе подобных; действие же против слепой силы, если бы таковое ей было предложено, она сочтет за оскорбление.

Под отечеством же нынешняя воинская повинность разумеет землю не в смысле праха отцов, а в смысле богатств, в земле и на земле находящихся. Воинская повинность защищает города, фабрики, торговые магазины, а не кремли и кладбища и в то же время разрушает города своих врагов и кощунствует в кремлях и на кладбищах; за лишенных же жизни берет с побежденных денежное вознаграждение, как и за материальные убытки на войне.

Облегчение от тягостей воинской повинности должно происходить не от сокращения, а от расширения этой повинности до возможно полной всеобщности; причем в мирное время люди не будут уже отрываться ни от семей, ни от земли, а лишь в свободное от земледельческих работ время будут собираться в ратные, батальонные и полковые штабы, которые будут совпадать с гражданско-административными учреждениями. Улучшенные пути сообщения, необходимые при этом, не могут считаться непроизводительными тратами.

Конференция *между-* или, лучше сказать, *всенародная*, признавая, что воинская повинность имеет целью не борьбу лишь народов друг против друга, но и защиту от слепой силы, от огня, засух, наводнений, эпидемий, саранчи и т. п., ставит себе задачею расширение последней обязанности за счет первой. Для конференции, как всенародной, воинская повинность, т. е. долг, обязанность отдавать силы и жизнь, относится ко всем живущим; объектом же долга становятся все умершие, согласно со старою повинностью, которая защищала прах отцов, «имеющий востати». Поэтому все державы обязываются поставить принципом нравственного воспитания: жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех, т. е. со всеми живущими для всех умерших. Целью умственного воспитания должно быть поставлено: *всех сделать познающими и все — предметом знания*. Тогда *наука будет выводом из наблюдений, производимых всеми, везде и всегда, а не из наблюдений, производимых кое-кем, кое-где и кое-когда. Целью же общего дела будет объединение или умиротворение всех в труде познания слепой силы и обращения ее из умерщвляющей в оживляющую*, для чего требуется обращение войска или всего народа, ставшего войском, в естествоиспытательную силу посредством всеобще-обязательного образования; а чрез это весь народ будет обращен к познаванию смертоносной силы природы, проявление коей, по коперниканскому воззрению, связано с ходом или круговоротом земли; и видим мы его, это проявление смертоносной силы, особенно на кладбищах. Если в настоящее время нет места совершенно безопасного от внезапного нашествия, то военное образование народа должно начинаться защитою кладбищ, праха отцов, и на кладбищах же духовное и светское образование должны создать храмы-школы и храмы всенаучные, музеи. Укрепление кладбищ будет обращать граждан в сынов, и вместе с укреплением кладбищ для защиты праха отеческого начинается и действие против смертоносной (голодо- и язвоносной) силы, т. е. к пассивным наблюдениям присоеди-

няется и активное. Воздвигаемые полевые укрепления, надо полагать, будут также иметь значение и для регуляции: рвы их будут ежегодно углубляемы, а валы и башни постоянно возвышаемы и число самых пунктов наблюдения будет постоянно увеличиваемо. Обращение сторóж, составляющих основу острожков и кремлей, если бы они сохранились, в обсерватории, а также построение храмов-школ с вышками и храмов-музеев с вышками же, т. е. с обсерваториями, и будет выражением перехода к регуляции атмосферного процесса, а чрез него и к управлению самим движением земли. Предполагая, согласно с коперниканским мировоззрением, землю движущимся телом, коим мы должны управлять, всеобще-обязательное образование выводит учащихся из классов на вышки, чтобы по движению звезд определять движение нашего земнохода, т. е. начинать с наблюдения кажущегося движения и переходить к действительному. Как вертикальное положение было выражением первого внутреннего подъема, когда пред сынами человеческими открылось небо, так и выход на вышки будет выражением внутреннего подъема, отрицанием фабричного, индустриального строя. Вышедшие на вышку узнáют, что и земля есть небесное тело, а звезды — земли; узнáют, что пред ними, воставшими, противодействующими падению, открываются падающие миры. Такое классное и внеклассное воспитание и преподавание на вышках и в поле будет приготовлять к действию, к регуляции.

СУПРАЛЕГАЛЬНАЯ ЗАДАЧА ЧЕЛОВЕКА В ОБЩЕСТВЕ И В ПРИРОДЕ

(К статье: Как обратить орудия войны и социальной борьбы в орудия спасения от общих бедствий?) [65]

В настоящее время придуман европейскими государствами новый особый способ порабощения азиатских государств посредством инструкторов, предлагаемых европейцами азиатам для организации или сформирования сухопутных и морских сил, которые должны служить для защиты или обороны их клиентов от всех других народов, присоединяя в видах полноты порабощения к управлению войсками распоряжение и финансовыми средствами покровительствуемой страны. Так поступила Германия с Турциею; то же желает сделать с Китаем Англия. Так же стала бы действовать и Испания, если бы победила американцев и если бы сумела справиться с внутренними врагами, страх пред которыми мешает ей примириться с внешними. Так будут действовать и Американские Штаты, обратившись в военное государство, без чего, т. е. без военных сил, не может существовать ни одно промышленное государство, хотя бы оно самою природою и было защищено от внешних врагов. Но какое бы государство ни сделалось инструктором китайских сил, Англия ли то или Германия или же еще какое-либо иное государство, всякое из них постарается сделать из Китая сильного врага России. Если, однако, Россия в качестве инструктора оказалась бы способною состязаться по устройству морских сил с Англиею, а по устройству сил сухопутных с Германиею, то полезно ли было бы для нее вступить в состязание с опытными в коварстве европейцами?..

Было бы весьма почтенно, конечно, предлагать обращение орудий войны и социальной борьбы в средство спасения от общих бедствий; но предлагать это было бы возможно в том лишь случае, если бы действительность этого средства была подтверждена опытом. И нужно правду сказать, что нет другого по величине сухопутного государства, кроме России, которое могло бы про-

извести сколько-нибудь доказательный опыт влияния орудий, употребляемых в войнах, на атмосферные явления. Дороговизна же содержания военных сил не обязывает ли государства к заботе об извлечении наибольшей пользы из этого, так дорого обходящегося средства защиты? Соединение всеобщеобязательного образования и знания со всеобщеобязательною воинскою повинностью принесло бы очень значительную пользу, в особенности если бы оказалась возможною регуляция многодождия и бездождия, т. е. если бы оказалось возможным спасение от неурожаев. Россия для доказательства своего бескорыстия могла бы не навязывать своих инструкторов, а приглашать к себе способных людей из Китая или иных стран, нуждающихся в устройстве военных сил, для перенесения к ним русской системы. Таким образом, вероятно, возможно было бы противодействовать западноевропейским политическим мошенникам.

ПОВИННОСТЬ ВСЕОБЩЕГО ВОЗВРАЩЕНИЯ ЖИЗНИ

Для нынешнего знания, отвергающего птоломеевское мировоззрение и не признающего коперниканское за окончательно доказанное, все науки могут быть соединены или в *астрономии*, насколько коперниканское воззрение признается доказанным, или же в *истории*, насколько коперниканское воззрение признается недоказанным, насколько считается оно лишь мыслью, представлением одного класса людей, гипотезою. Признать теперь уже коперниканское воззрение доказанным — значит признать, что наука о самом человеке составляет очень незначительную часть только одной зоологии, а истории — и того меньше; это значит признать свое ничтожество перед бессмертностью пространства, населенного бездушными, чуждыми нам мирами. Если же признать коперниканское воззрение еще не доказанным, то в таком случае это воззрение будет само занимать лишь небольшую часть, да и то не в целой истории, а в истории лишь мысли, в истории знания человеческого, и притом — более значительную часть в новой истории, чем в древней, ибо в древней господствовало птоломеевское воззрение, а то воззрение, которое носит теперь название коперниканского, тогда только опровергалось.

Для неопровержимого доказательства даже только движения земли нужно управление ходом этого движения; и потому для науки, не довольствующейся знанием для знания и признающей познавание общим свойством и обязанностью *всех*, для такой науки воинская повинность взаимного истребления, как выражение зависимости человеческого рода от слепой силы, которая его прикрепляет к земле и не только обращает в праздного пассажира, но и стесняет его, вооружает друг против друга,— для такой науки воинская повинность будет призывом к управлению ходом этого, данного роду человеческому и неизвестно еще какою силою приводимого в движение небесного тела, или корабля — данного роду человеческому, умеющему только истощать этот корабль и не умеющему ни ремонтировать его, ни управлять его движением. Призыв к исполнению воинской повинности для такой науки будет призывом к управлению ходом земли, обращением призванных к этому в прислугу, в кормчего нашего земного корабля. От хода же земли зависит и сама жизнь на земле; следовательно, если человек будет управлять ходом земли, то предметом его деятельности и власти будет все, что обусловливается движением земли, т. е. сама органическая жизнь, ее строение, ее приспособление к двойному движению. И это будет совершенно противоположно нынешней промышленно-художественной деятельности, которая производит или из неимеющего жизнь, или же и из имеющего жизнь, но лишив его предварительно жизни и затем при-

дав своему произведению лишь вид жизни. Истинного познания земли, этого нашего корабля, род человеческий достигнет лишь тогда, когда человек освободится от крепостной зависимости от земли, т. е. когда он получит возможность перемещаться в междупланетной среде; а такая возможность уже предполагает способность воссоздавать себя из самых первоначальных элементов, которые существуют уже везде. Полную доказанность коперниканской астрономии, а с тем вместе и полное знание всех миров, тогда только будет достигнуто, когда ряд поколений разумных существ, последовательно существовавших, станет разумом одновременно существующих миров.

Как все науки можно соединить в астрономии, так и все искусства и все виды промышленности можно соединить в архитектуре, т. е. или в храме, или же в зданиях выставки. Но эта архитектура будет носить вид не коперниканский, а птоломеевский, т. е. будет представлять только кажущееся, а не действительное. Архитектура, строй и гармония миров могут быть результатом не мысленного знания, а управления мирами. Вот относящаяся сюда схема:

Музей с вышкой (обсерваториею) или музей всех наук, соединенных в астрономии.

Музей, как храм предков, или музей всех наук, как истории знаний и действий человеческих.

Астрономия или История?

Истина или предположение?

Астрономия будет предположением, мыслью, пока не станет делом, управлением, регуляциею миров вселенной.

Ряд поколений (история) и совокупность миров (астрономия). Будет ли астрономия, в смысле коперниканского мировоззрения, осязательною действительностью для нас или же останется мечтою, только желанием, намерением обитателей маленькой планетки оживить все миры своими предками?

Не имея права признать обитаемость миров за факт действительности, а признавая его лишь возможным, мы не должны признавать существующим и то, что мы должны еще осуществить. Персонификация или, лучше сказать, патрофикация, т. е. отцетворение, должна быть не мыслью, а делом, воскрешением живущими всех умерших поколений для оживления, одухотворения ими всей бездушной вселенной, для управления всемирною, слепою силою падения или разрушения. Ряд последовательных поколений должен превратиться в сосуществование, в совокупность миров.

Всеобщее воскрешение и есть обращение всемирной силы тяготения, падения, подчиняющей, прикрепляющей разумные существа (мысль коих не ограничена никакими пределами времени и пространства), *в силу* восстановляющую, освобождающую от уз тяготения, в силу, *обращающую безграничную мысль в безграничное действие, ни от кого, кроме Бога, не терпящего рабства, не зависящую.*

Астрономия останется гипотезою, пока весь ряд поколений, вытеснявших друг друга, не объединится в совокупности миров, союзом любви соединенных. Полнота знания *(знание всех миров)* возможна лишь для всего ряда поколений воскрешенных и ставших познающими.

САНИТАРНЫЙ ВОПРОС

Это вопрос об оздоровлении земли, и притом всей, а не какой-либо отдельной местности. Вопрос этот должен быть взят во всей его полноте, сколько бы веков ни потребовалось бы для его разрешения совокупными силами всего на-

шего рода. Средства, употребляемые в настоящее время для оздоровления, очевидно, или недостаточны, как, например, прививание (прививание есть только предохранительное средство, оборонительное орудие, необходимое лишь для наступательной борьбы), или же эти средства даже ненравственны, какова, например, карантинная система. Эпидемия — одна из коренных причин разрушения родства. Опасением заразы только и можно объяснить существование таких каст и народностей, которые прикосновение к другим признавали грехом. *Восстановление здоровья телесного и душевного всего рода человеческого, освобождение от болезней не только хронических и эпидемических, но и от наследственных, органических пороков,— вот в чем заключается содержание санитарного вопроса.* Всякое ограничение в этом деле будет произволом. Если позволительно мыслить о коренных причинах зла, то странно было бы ограничивать деятельность человеческую в этом отношении, и тем невозможнее такое ограничение, что болезнь имеет последствием разрушение родства, а причиною — грех, укореняемый наследственностью. Следовательно, вопрос санитарный есть вопрос нравственный и религиозный, притом христиански-религиозный, если он примет активную форму и станет делом всеобщей воинской повинности. Медицинская полиция, ограждающая здоровье от людей же — как в устройстве карантинов,— не может быть предметом всеобщей повинности. Нынешние санитарные меры немногим лучше тех, какие принимали древние зенды.

В беседе Зороастра с Агуромаздою (фаргард III Вендидата)[66] о том, что приятно земле, что причиняет ей радость и что огорчает ее, говорится, что после злых дивов, выходцев из преисподней горы Арезуры (из ада) больше всего доставляют земле печаль те места, где наиболее погребено трупов людей и собак; наибольшую же радость доставляет ей выкапывание трупов и уничтожение dakhmas (кладбищ) *. Сходство наших санитарных мер с зендскими, при всей их противоположности, заключается в исключительной заботе о живущих, которая этой цели, однако, не достигает, ибо «насусы» или микробы находят возможность проникнуть в воздух и, говоря терминами новой гипотезы (микробиозы), они действуют как *эктобы* и будут оказывать такое действие, пока не войдут в тот союз или соединение, в котором они станут *энтобами.*

Зендавеста возводит вопрос санитарный и продовольственный в религиозный, борьбу со смертию ставит долгом, обязанностию. Враг человеческого рода, злой дух, есть Açtovidhotus (le défaiseur du corps — разрушитель тела), ищущий беспрерывно причинить смерть человеку. Злой же дух есть и Ashemoagha (разрушитель святости — Асмодей), который внушает аскетизм, потому что здоровая пища (именно мясо) удаляет демона смерти. Фаргарды от V до XII включительно суть санитарные, говорящие преимущественно о Naçus' ах, исходящих из трупов, о самых злых из всех духов. К санитарным нужно отнести также фаргарды XVI и XVII, содержащие в себе особые правила, которые должны соблюдаться при обрезывании ногтей и волос, и фаргард XX — о происхождении врачебного искусства. Фаргарды же XIII, XIV и XV можно отнести к продовольственным: в них говорится о животных, полезных для хозяйства; а в XIII — о собаках. «Собаку я создал,— говорит Агура-Мазда,— против туранца», т. е. против воров и грабителей (109 и 110)[67]. XIV фаргард запрещает убиение выдры и для искупления этого греха предписывает избиение 10 000 змей, пресмыкающихся или вредных насекомых. Нужно заметить, что в фаргарде V говорится, что птицы и звери, мухи, ветры и воды разносят заразу или остат-

* Самые страшные из дивов или друджей (druje) суть «насусы» (naçus — труп), которые выходят из трупов и бросаются на прикасающихся к трупам и проникают чрез все отверстия (нос, рот, глаза, уши) живых людей (микробы?).

ки от трупов, выставляемых на katas и в dakhmas [68], но это не делает людей нечистыми, впрочем, надо думать, потому, что в таком случае человек потерял бы желание бороться против нечистоты в мире; не вода и не огонь, а Açtovidhotus убивает. В том же V фаргарде (50—63), по-видимому, описывается процесс очищения, производимого самою природою: воды, носимые ветрами и облаками, из небесного хранилища Vourukasha нисходят на землю, проходят над трупами по кладбищам, над нечистыми жидкостями, над костями и уносят их невидимыми до моря Puitika, в котором нечистоты теряются, а воды, очищенные, возвращаются в море (небесное хранилище) Vourukasha до древа Huâpa (древо «добрых вод») и превращаются в растения всякого рода, в пищу людям и животным. «*Очищение (оздоровление) есть закон Мазды*»,— говорит Агура-Мазда Заратуштре [69].

Признание учения Зендавесты дуализмом не может считаться точным, ибо устранение дуализма составляет для Зендавесты не предмет только надежды, ожидания, а мольбы об участии в этом устранении дуализма и вражды...

БЕСЕДА НА НОВЫЙ 1899 ГОД * [70]

Будет ли 1899 год годом обновления или нет,— во всяком случае таково наше всем пожелание на наступающее лето!

Текст этого слова берем из молитвы на Новолетие, из молитвы об избавлении мира от глада, мора, огня и меча и — как нужно бы прибавить в настоящее, чреватое войною время — *«от железа и огня»* нашего западного соседа.

Чтобы усугубить вашу молитву, напомним, что война нынешняя не то, что прежняя: пред ужасом этой новой войны «заранее содрогается мысль человека», как сказано в послании Нашего Царя к иноземным царствам [71]. Содрогнулось и сердце Православного Царя; и Он, чтобы предупредить угрожающее всему миру несчастье, обратился ко всем державам, приглашая *на собор*, как говорится на церковном языке, в г. Св. Петра, чтобы, под покровом Христова апостола, которому речено Господом «вложить нож в ножны», т. е. не употреблять его против себе подобных,— дабы под покровом этого апостола совещания об охранении мира привели ко всеобщему прочному миру, избавили бы мир от непрерывного ожидания призыва к войне, от ожидания, как бы свидетельствующего, что люди только для взаимного истребления и существуют.

Не странно ли, что мы теперь опять находимся в том же положении, в каком был наш Воронеж, когда он, как пограничная крепость, должен был ежедневно, даже ежечасно, ожидать призыва для отражения кочевников, бродивших в прилегающей степи! И вот, в препрославленном XIX веке, мы опять в том же положении, в каком мир находился во времена варварства, во времена повсюдной, непрерывной войны; с тою лишь разницею, что тогда неприятель был пред глазами, а теперь хотя он и за горами, но нужны только секунды для призыва, минуты для сбора, часы для передвижения, и враг — в наших пределах, мы же должны спешить ему навстречу. Весь мир стал одним полем битвы, благодаря железным путям, назначенным нести имеющих быть убитыми или вынужденных убивать. А хуже всего, что и не в военное время железные пути несут на се-

* ... в год ожидавшейся тогда конференции для совещания об умиротворении. Беседа была предложена в Михайловском Кадетстком корпусе в г. Воронеже законоучителем Корпуса в сокращенном, впрочем, виде. *(Примеч. Н. П. Петерсона.)*

бе то, что и вызывает войны,— разумеем товары, большею частью — безделушки и игрушки для взрослых; а из-за них-то и ведутся войны, хотя иногда и прикрываемые разными благовидными предлогами... Прибавьте брань и драки в парламентах, на сходках! Не напоминает ли это времена кулачного права? Тут уже нельзя говорить о незлобии!

Невольно припоминается то, что говорил наш знаменитый проповедник, митрополит Филарет, призванный благословить для защиты отечества орудия смерти, далеко, однако, тогда не столь убийственные, как нынешние. «Увы, бедный род человеческий,— говорил он,— как немного уразумел ты в продолжение целых семи тысяч лет тайну и цель бытия твоего на земле и как мало приблизился ты к своему высокому предназначению» [72]. Эти трогательные, поистине глубоко прочувствованные слова врезались в мою память; с тех пор, как я прочитал их, каждый новый наступающий год я невольно спрашивал себя: есть ли хотя слабые признаки наступления дня уразумения цели бытия и приближения к высокому нашему предназначению? Сказаны были эти слова еще в 7362 году от сотворения мира, а теперь мир подвинулся к своему, по грехам нашим, разрушению на 7407-м лете. И что же мы видим?!..

Если назначение человека — вносить жизнь, а не смерть, созидать или воссозидать, а не разрушать, то чем же он стал, когда сам себе создал такие органы, как дальнобойные и скорострельные орудия, несущие смерть насколько глаз хватит, да и глаз-то не простой, а вооруженный, орудия, несущие смерть, не теряя времени, ежесекундно, притом беззвучно, и не затемняя дымом поражаемые ими жертвы!.. Создав себе такие орудия, человек утратил образ Божий и стал подобием сатаны; из живоносного стал смертоносным; превзошел, можно сказать, всех сказочных чудовищ; превратился в хуже, чем в апокалипсического зверя, извергающего огонь и пламя... Придумываются средства, способы биться под землею, под водою-*низу* и в воздухе-*горе*; мало дня для битвы — изобретают оснащение, чтобы биться ночью, чтобы и ночь, время отдыха, не пропадала для дела истребления!.. Люди как бы радуются открывающейся перспективе расширения царства смерти. И как же не сказать: «бедный род человеческий!», как не подумать, что кончина мира близится, когда разумные существа силятся превзойти в истреблении животных, даже саму слепую силу!.. Как не поколебаться было и твердым в вере, тем, которые надеялись, что зло, творимое людьми, Господь обращает во благо!..

Правда, говорилось, даже печаталось, что страшные орудия истребления обращены в орудия спасения от голода, моровой язвы и от самой смерти, так что орудия умерщвления станут орудиями оживления. Но такие мнения встречались насмешкой и даже озлоблением. Как же паки и паки не повторить: «бедный род человеческий!» Заметьте, однако, что наш проповедник говорит: *бедный*, а *не преступный* род человеческий. Но в это, и без того мрачное время, как бы для того, чтобы сделать его еще мрачнее, явились люди самонадеянные, гордые, всех порицающие, осуждающие, а воинов «сворою дрессированных собак» обзывающие, себя только превозносящие и не давшие себе труда подумать о причинах царствующего в мире взаимного истребления. Эти люди возомнили, будто сто́ит им сказать — *«бросьте оружие»*, и оружие *сейчас же* будет брошено! Люди эти, не вооруженные внешне, внутри полны яда, злобы, это — гордецы-фарисеи. К гордецам-фарисеям нужно причислять Суттнер, Стэда и Толстого.

В противоположность этим гордецам, услышали мы, наконец, тихий, никого не осуждающий голос повелителя ста тридцати миллионов людей, который не говорит: «Долой оружие!», «сейчасного» исполнения не требует, а приглашает к совещанию, к обсуждению, к изысканию средств к миру и, полагаясь

лишь на помощь Божью, ожидает и надеется на полное умиротворение. Скромность и смиренность речи повелителя шестой части суши и подают нам надежду, что время уразумения цели жизни приближается. Видно, долготерпение Божие еще не истощено и открывается возможность всем людям в разум истины прийти! Будет ли в наступающем году положено начало умиротворению, это Богу одному известно; но в пожеланиях успешности ходу дела недостатка, думаем, не будет. Взоры всего мира будут устремлены на нашу северную столицу, будут ожидать с нетерпением известий оттуда, будут обсуждать каждое слово, произнесенное на заседаниях. Конечно, было бы лучше, быть может, избрать местом совещания о мире всего мира старую Москву, которую сама история сделала вторым Царьградом, третьим Римом, местом собирания и умиротворения. Но и в избрании Петербурга, а не Москвы была, конечно, уступчивость миротворца, мира-ради, готовность всем пожертвовать, лишь бы достигнуть великой цели. Мысли, сосредоточенные на таком высоком, общем для всех деле, более возвысят и просветят, чем все школы, если только сии последние не сделаются толкователями дела умиротворения, воспитывая всех, в них вступающих, для этого обновляемого мира; сделавшись же такими толкователями, и сами школы оживятся, и обучение в них получит цель и смысл. Тогда уже не тайно, а явно, не в храме только, но и вне храма, будем «образующе херувимы» [73] прославлять Пресвятую Троицу, как великий образец умиротворения. Разумеется, что это возвышение душ «горé» тогда только может быть, когда Конференция станет собранием лучших людей всех стран, когда на совещание будут призваны сведущие люди по всякого рода предметам, когда все знание и искусства отдадут себя делу умиротворения и станут его орудием.

Но как бы ни было велико значение умиротворения, тайны бытия оно все же не раскрывает, целью существования быть не может. Не-делание зла, воздержание от лишения жизни, не может быть целью. Сыны отцов, столько зла совершившие, во имя чего будут воздерживаться от истребления они, у которых истребление стало второю природою! Но Господь, обращающий зло, творимое человеком, в благо, не обратит ли орудия истребления в орудия оживления истребленных? Не орудиями ли смерти будет попрана сама смерть? не орудиями ли истребления будет возвращена жизнь лишившимся ее? Церковный и гражданский год сольются в этом обновлении.

ЗАБАСТОВКИ И КОНФЕРЕНЦИЯ МИРА

1. В защиту дела и знания против автора не-делания и не-думания.
2. Что такое добро, истина и красота в статье Л. Н. Толстого об искусстве? (Приложение к статье «В защиту дела и знания» [74].)

Сочинение (Толстого) об искусстве есть завершение учения о не-думании и не-делании, а *забастовки* (шабаши, суббота * — практическое приложение учения о не-делании. Употребление насилия над противниками забастовок извиняется, а сопротивление забастовщикам вменяется в преступление.

Только Конференция мира может привести к зрелости. Только она может осуществить задуманный Румянцевским музеем обмен книжный, франко-русский, не состоявшийся по причине крайней нравственной неразвитости

* Что значит празднование суббот, все более и более входящее в употребление? Было бы благоразумнее празднование *сред*.

французских писателей [75]. Только Конференция мира может ввести обязательный обмен между всеми государствами как книгами, так и другими предметами, входящими в Музей. Конечно, Конференция, состоящая из представителей всех отечеств, созванная «Стоящим в праотца место», не только не может отрицать необходимости, а даже должна устроить центральный всемирный музей как памятник себе, должна и обязать к устройству музеев всюду, где есть умирающие, и школ всюду, где есть рождающиеся.

Конференция против травматических эпидемий и Всемирная Выставка представляют извне крепость, вооруженную всем, что будет употреблено в будущей войне, а внутри — фабрику и торговый магазин, выбрасывающие прочь церковь и помещающие на заднем дворе университет и музей; иначе сказать: выставка внутри указывает на причину травматических эпидемий. Такая выставка была бы выражением самой истины, тогда как выставка 1900 года [76] будет только *обманом, соблазном.*

Бесцельность *объединения*, или соединение на не-думание и не-делание, обусловливается признанием *беспричинности вражды.* Если нет ни внешней, ни внутренней к ней причины, то нет и нужды в предварительном соединении для устранения внешних причин вражды ради устроения внутреннего единения и в видах объединения полного. Нынешняя Конференция мира есть полное выражение учения о беспричинности войн и бесцельности умиротворения; она хочет мира, а не союза для исследования причин враждебных отношений, не союза ради согласного действия в видах устранения причин вражды. Конференция есть полное выражение учения о беспричинности вражды, тогда как забастовки в учебных заведениях являются полным выражением учения о не-думании (отрицанием знания, науки) и не-делании. Конференция, вследствие непризнания причин вражды, останется бесплодною, а забастовки, как выражение не-делания и не-противления, приведут к внутренней смуте.

ЧТО ОБЩЕГО МЕЖДУ КОНФЕРЕНЦИЕЮ МИРА И ИКОНОЮ-ОБРАЗОМ ПЕРВОСВЯЩЕННИЧЕСКОЙ МОЛИТВЫ *

Художник, открывая душу молящегося Сына человеческого, показывает нам в этой молитве желание сыновнего сердца, показывает наших отшедших отцов уже оживленными; так, что Первосвященническая молитва есть именно молитва о деле воскрешения. «Отец», Бог отцов, «пребывающий во Мне, творит дела. Верующий в Меня, т. е. пребывающий во Мне, дела, которые Я творю, и он сотворит, и больше сих сотворит»,— говорит Христос.

Молитва XIX века вовсе не похожа на молитву, произнесенную в I веке; смысл новой молитвы таков: «Ты — не во мне и я — не в тебе, а я на тебя и ты на меня! И да будут все вне друг друга, в вечной розни да пребывают!»... Как не узнать в этих словах молодого поколения («ты — не во мне, потому что ты ниже меня») и наше счастливое время, когда раб более своего господина, посланник больше пославшего его, ученик выше, даже несравненно выше своего учителя, профессор ниже студента, а невежество куда выше знания, выше науки! Что может быть возмутительнее для нашего времени, когда учитель называет своих учеников «друзьями», а не господами!..

А как велика сила студентов — можно судить по тому, что даже генерал Драгомиров позорно отступил пред студентами! Однако сила студентов велика

---

* См. статью «Новая Картина „Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне...“» [77]

потому только, что глупости вообще — громадная сила, как это давно уже было замечено, между прочим, Герценом.

О МАРКСИСТАХ

Марксисты и неомарксисты столь же равнодушны, как и парнасские празднолюбцы, к делу Конференции мира.

В наши дни, дни квиетизма, только и мыслимо бездушное, механическое миропонимание, а в сфере экономической — мыслим только марксизм. Философское учение марксизма есть нравственный квиетизм, проповедь бездействия и безволия, и, кажется, справедливо мнение какого-то Грузенберга [78], что «почву марксизму подготовило учение Л. Толстого о „непротивлении злу“». Марксисты требуют не содействия себе; они не желают лишь противодействия обезземелению и разрушению кустарной сельской промышленности. Европеизация совершится и у нас сама собою. Впрочем, может оказаться, что Грузенберг очень ошибается... В дни квиетизма, т. е. недумания и неделания, и должно было явиться учение о всеобщем деле, о деле обращения всего механизма природы в управляемый разумом и чувством. Как могло такое учение, как нравственный квиетизм, как могла проповедь бездействия и безволия не вызвать реакции? Учение о всеобщем деле и явилось, хотя и было задержано цензурою [79].

С 1886 года — расцвет декадентства в Париже, тотчас же перекинувшегося к нам. В настоящее время русский *«неомарксизм»* воспринял в себя приуготовлявшее ему почву в обществе «декадентство». Вторая январская книжка *«Жизни»* содержит в себе имморально-сверхморальные рассуждения Ницше и Метерлинка [80]. Вместо одного декадентского журнала, назвавшего себя почему-то «Вестником севера», появилось два новых журнала, из коих один называет себя *жизнью*, тогда как нужно разуметь *смерть*, а другой — *началом* [81], вместо чего нужно читать *конец*. Если Конференция мира желает заменить милитаризм индустриализмом в смысле крупной промышленности, привлечь к этой промышленности всех отвлекавшихся от нее милитаризмом, что не может не повлиять на заработную плату, то с Конференциею будут и неомарксисты; был бы с нею и Толстой, если бы не был лицемером; автор непротивления злу, недумания и неделания — неопознанный главарь декадентства.

ЗАДАЧА КОНФЕРЕНЦИИ МИРА

В чем состоит *естественная задача* Конференции о мире, составленной из представителей всех распавшихся *отечеств*, ставших государствами, задача Конференции, создаваемой «стоящим *в праотца-место*», Императором третьего уже Рима, признавшего, что «четвертому не быть», т. е. отвергшего возможность какого-либо иного объединения? Принявшие приглашение на Конференцию этим самым признают общее отечество, а следовательно, и неестественность войны, т. е. одинаково, и нападения и защиты, до сих пор считавшихся священным долгом сынов, к которому и должны были приготовлять их отцы. В этом приготовлении, т. е. в воспитании сынов, в передаче им этого дела и заключалась особенная обязанность отцов. В чем же будет состоять долг сынов теперь, когда предполагается, что ни в нападении, ни в защите нужды не будет, когда признано одно общее отечество, одно праотечество всех сынов, всех разумных существ? Признав неестественность взаимной борьбы сынов, не признается ли этим и естественность долга соединения сынов, всех разумных существ для борьбы с неразумною, смертоносною силою, лишающею сынов их

отцов? Этот долг соединения против смертоносной силы и заменит неестественный долг нападения и защиты. Необходимо при этом заметить, что нынешние враждебные отношения суть произведение именно слепой смертоносной силы, того, что называется эволюциею и прогрессом. Короче сказать: признающие общее отечество тем самым признают неестественность борьбы друг с другом за землю, как прах отцов, и необходимость соединения для борьбы со слепою силою, умертвившею отцов и превратившею сынов во врагов,— признают необходимость объединения сынов для воскрешения отцов. Приводя вопрос или дело Конференции к его простейшему выражению, мы хотим показать не легкость, а величайшую трудность этого дела. Признать всем государствам себя отечествами — значит стать детьми, т. е. подняться на величайшую нравственную высоту. На этой высоте они узна́ют себя сынами и пред ними откроется цель жизни.

Все опростившиеся толстовцы не знают самой простой вещи, что *у них есть отцы*, и оттого они, кроме неудач, ни к чему не приходят. Нужны не личное, а общее возвращение к селу, что́ и составляет естественную задачу Конференции; для исполнения же этого нужно Конференции подняться на высоту своей задачи.

Конференция, стоящая на высоте своего призвания, т. е. сознающая естественное свое назначение, которое вытекает из сознания долга сынов человеческих, и, следовательно, свободная от предрассудков и суеверий *, как нового, особенно XIX века, так и средневекового времени,— *Конференция должна воинскую повинность*, т. е. повинность взаимного истребления, как выражение зависимости человеческого рода от слепой силы, *обратить посредством всеобщеобязательного образования, к познаванию* смертоносной силы природы, в нас и вне нас действующей, нас разъединяющей, в повинность объединения людей для обращения этой слепой, умерщвляющей силы в оживляющую; это будет уже *повинность всеобщего возвращения жизни*, т. е. *воскрешения*. Такова полная, естественная, неискусственная постановка вопроса о задаче Конференции мира или — вернее — *союза против слепой силы природы*, как основной, коренной причины раздора, частным случаем которой и является война.

Такое определение дела Конференции само по себе есть уже призыв всех ученых к содействию, призыв всех учреждений (судебных, административных) обратиться в ученые общества в видах исследования и познавания. И экспертами в деле Конференции, очевидно, не могут быть лишь дипломаты, юристы, экономисты, а должны быть представители всех знаний, предмет знания и дела коих — явления слепой силы природы. Так что если сделать смелое предположение, что у людей науки есть еще душа что и они не лишены некоторой доли чувства (говорим это потому, что бесстрастие многие ставят в особое достоинство ученым), то, несмотря на тяготеющее над ними иго денег (капитализм), съезды ученых, надо думать, сами собою превратились бы в сотрудников делу мира или союза против слепой силы, в сотрудников к повсеместному устройству школ-храмов и храмов-музеев всенаучных, как орудий наблюдений и изучения. При этом ученые должны бы, конечно, освободиться от своих суеверий и предрассудков, считающих вражду между наукою и религиею вечною. Если же эти ученые съезды не превратятся в сотрудников Конференции, то такое равнодушие будет свидетельствовать, что восторг, вызванный Циркуляром 12 августа 1898 г., был ложью, лицемерием, желанием, чтобы Россия, разоружившись, дала возможность и свободу Западной Европе и Северной Америке подчинить своей власти все внеевропейские государства и Россию.

* Какою она, конечно, не будет.

Педагогические съезды и все учителя, особенно народных школ, могли бы также принять участие в деле умиротворения. Законною гордостью учителей могло бы быть не то, что русский учитель стал бы победителем немецкого, как сей последний победил, как говорят некоторые, французского, а оказался бы миротворцем. Такова величавая задача русского учителя.

Дело примирения, дело будущего века *, может быть достигнуто только чрез возвращение жизни умерщвленным; девятнадцатый же век смотрит на это дело чисто по-ребячески, думая, что можно уничтожить войну, не устранив причин вражды, причин в высшей степени законных. Возможно ли осудить тех, которые, лишившись отца, сына, брата, не могут простить человека, лишившего их этих дорогих им существ, дорогих настолько, что ничто не может быть равноценно утраченным, ничто не может заменить потерянных?.. Напрасно некоторые ссылаются на христианское всепрощение: христианство вместе с тем есть воскрешение и жизнь; оно признает действительное и всеобщее воскрешение, всеобщее возвращение жизни; легко примириться, когда все потерянное возвращается, все уничтоженное восстановляется!

До какой степени ребячества доходят, думая, что можно установить мир, не удовлетворяя этих законных требований, и уничтожить всякую деятельность, ничем не замещая ее, это видно на Толстом, нимало не сомневавшемся, что, уничтожив деятельность, замещать ее ничем не нужно **.

Задача Конференции прежде всего состоит в возвращении к старой, народной, священной воинской повинности, которая защищала землю как прах отцов, как кремли или кладбища; новый же милитаризм под землею, которую он призван защищать, разумеет богатства, в ней (золото, серебро, каменный уголь) и на ней находящиеся (фабрики, заводы, торговые магазины и т. п.). При всеобщем умиротворении в защите праха отцов нужды не будет, и тогда эта защита, т. е. силы, тратившиеся на охрану праха отцов, должны обратиться на оживление их посредством присущей всем людям, как разумным существам, способности познавания, проявлению коей в оживлении препятствовали лишь вражда и разъединение; самое же примирение, т. е. объединение, совершается и может совершиться ради лишь оживления или воскрешения. Говорить же о примирении, т. е. об уничтожении силы, проявляющейся в раздорах, *без оживления* — значит забывать, что *человек ни уничтожить, ни создать ничего не может, а может лишь превращать и воссоздавать*. Промышленность, которая

---

* Писано в 1898 году. (*Примеч. П. П. Петерсона.*)

** Чем же он доказывает это? сравнением, причем деятельность (в данном случае художественно-музыкальную), т. е. действие, заменяет страданием. Поэтому позволительно сказать, что Толстой стоит на таком уровне, на котором не умеют отличить действительного залога от страдательного. И такою изумляющею нелепостью Толстой приводит в молчание художника, с которым говорил, убеждает и Сергеенко, рассказывающего об этом, и Буренина, цитирующего рассказ Сергеенки [82]. Сказав такую поразительную нелепость, смешав действие со страданием, Толстой торжествует. Страдание нужно не заменять, а устранять, и устранять в корне, в причинах.

Что дело может быть заменено только делом, сам Толстой может быть тому примером. В переходное время от деятельности художественной к деятельности моралиста Толстой задумал уничтожить систему Коперника; и на вопрос: «Зачем это ему нужно?» будущий автор «Не-делания» отвечал: *«Надо же что-нибудь делать!»* К счастью, тут подвернулся раввин Минор, и Толстой занялся еврейским языком. И, конечно, благодаря только Минору, коперниканская система еще не брошена, еще признается! Через полгода Л. Н. Толстой уже переводил с еврейского и, как говорил сам, удивлял своими успехами в знании еврейского языка профессора Никольского [83], нашего единственного тогдашнего ассириолога.

Толстого мы приводим лишь как пример, как одного из тех, которые думают, что войну можно уничтожить без всякого труда: стоит только искренно пожелать этого! Они думают, что возможно уничтожить силы, которые употребляются на войну, не дав им иного назначения; они, неверующие в чудо, не видят, что такое уничтожение силы было бы величайшим чудом; они, как и Толстой, в чудо не верят, но и логики не признают.

есть не действительное воссоздание, а лишь искусственное, мертвое производство тканей (или покровов) и органов человеческого тела, т.е. подделка, ни нравственно, ни физически не может быть эквивалентным замещением действительного разрушения жизни; т. е. война, как и всякая борьба, *действительно* лишает жизни, а промышленность, хотя бы и с присоединением к ней всего искусства, *недействительно* воспроизводит жизнь; а между тем из-за торгово-промышленных интересов и ведутся войны и вводится всеобщая воинская повинность. Когда говорят, будто ради непроизводительного милитаризма силы физические и духовные отвлекаются от естественного их назначения, разумея под ним фабричную промышленность, то впадают в страшную ошибку, потому что именно промышленность, придавая своим произведениям соблазнительную наружность, и вносит вражду, возбуждает войну, и чем соблазнительнее произведения фабричной промышленности, тем они враждоноснее. Естественному назначению более, но не вполне, конечно, соответствует кустарная, зимняя промышленность, от земли не отвлекающая и которая с полевыми лилиями не состязается, не обманывает и войн не вызывает. (Действительной промышленности или искусству положено лишь слабое начало в гистотерапии и органотерапии.) Поэтому задача Конференции состоит в том, чтобы сделать милитаризм производительным, употребляя его для регуляции, которая не только должна избавить земледелие от неурожаев, но и кустарной промышленности окажет содействие против фабричной *.

Вышеприведенное определение дела или задачи Конференции есть лишь приложение закона, свойственного разумным существам, по которому всякая деятельность превращается в исследование природы, в нас и вне нас действующей, той природы, от которой мы находимся в полной зависимости. Этот закон есть полная, совершенная противоположность прогрессу и пресловутой эволюции, которая есть приложение закона слепой силы природы и к разумному существу. Такое же приложение той же силы сказывается и во взгляде на общество, как на организм, в стремлении создать его по типу организма. Военное дело состоит не в борьбе лишь с себе подобными, но и в борьбе со слепою стихийною силою, и в этой именно области открывается для военного дела обширное поприще; поэтому приложение к военному делу закона, свойственного существам разумным и по которому всякая деятельность обращается в исследование, избавит Конференцию от принятия произвольных мер. Так, например, по какому праву Конференция может наложить запрет на исследование взрывчатых веществ [84], ведущее к открытию таковых, все сильнее и сильнее действующих, так как исследование действия этих веществ на атмосферные явления не только совершенно законно, но даже необходимо и обязательно? Циркулярная нота, созывающая Конференцию для изыскания способов сохранения мира и облегчения от тягостей мира вооруженного, не должна предупреждать изыскания указанием на сокращение вооружений как на способ облегчения, потому что тех же результатов можно достигнуть и чрез расширение воинской повинности: при расширении ее до возможно полной всеобщности в мирное время люди не будут отвлекаемы ни от своих семей, ни от земли, а лишь в свободное от земледельческих работ время будут собираемы в ротные, батальонные и полковые штабы, которые совпадут с гражданско-административными учреждениями. При этом, конечно, нужны будут повсеместно улучшенные пути сообщения для быстрого сбора войска; но разве траты на такие пути сообщения могут считаться непроизводительными?.. .

---

* Кустарная промышленность есть переход от городской, искусственной к сельской, естественной, т.е. переход к восстановлению самых тканей, из коих составлено тело человеческое, а также к восстановлению и усовершенствованию самых органов человеческого тела.

Превращение воинской повинности во всеобщее познавание лишенной сознания природы для обращения ее в правимую разумом выдвигает на первое место село и даже требует обращения городов к сельской жизни; сама же регуляция дает селу силу для кустарного производства и тем освобождает село от подчинения городу, делает ненужными отхожие промыслы, постоянную эмиграцию из сел в города и, вообще, движение от первых в последние, избавляет сельских жителей от необходимости превращаться в блудных сынов, в граждан, и заменять патриархальное, обычное юридическим и экономическим. Нужно заметить, что одного прекращения притока из сел в города не только достаточно для прекращения роста городов, но и для постепенного уменьшения числа городских жителей, потому что в городах, несмотря на все гигиенические меры, не только смертность выше, а рождаемость ниже, чем в селах, но и вообще рождающихся в городах меньше, чем умирающих. Обращение воинской повинности в познавание слепой силы природы и в управление ею, в регуляцию, будет обращением нынешней городской воинской повинности в сельскую.

Орудие военных рекогносцировок (т. е. привязанный воздушный шар с некоторыми приспособлениями, с поднятым на нем громоотводом) может быть употребляемо и для разряжения грозовой силы, для извлечения этой силы, которая держит воду в состоянии пара и приводит в движение воздушные токи; а это необходимо в видах направления воздушных токов и для регулирования водными осадками. Извлекая грозовую, электрическую силу с целью регулирования водными осадками, будут получать избыток этой силы, которую каждое село и каждая деревня может употреблять для кустарного производства, переходного от искусственного, фабричного, к естественному, которое к тому времени, будем надеяться, из слабого начала, в виде гистотерапии и органотерапии, превратится во внутреннюю регуляцию, можно сказать, в регуляцию гистогенезисом и органогенезисом, т. е. в управление строением тканей органических и самих органов. Кустарное производство отличается от фабрично-городского тем, что не придает вещи соблазнительной наружности, не сообщает красоту благолепия тлению и тем ослабляет вражду, вызываемую вещами или товарами.

Сельская воинская повинность и есть та священная, старинная повинность, о которой говорилось выше; для защиты праха отцов, который имеет востати, назначенная, она окружает окопами кладбища, воздвигая или перенося в них школы-храмы и музеи-храмы, во исполнение воинской повинности или как обучение в деле, в искусстве возведения укреплений, требуемых нынешними способами ведения войны. К участию в этом деле, как и в деле строения школ-храмов и храмов-музеев, привлекаются и дети, как сыны и дочери.

Конференция, обращая войско в естествоиспытательную силу или в исследование природы вообще и распространяя воинскую повинность на всех, привлекает к исследованию все судебные и административные учреждения, обращая их в ученые общества для исследования тех сторон жизни, которые составляют предмет их службы, а вместе и представляют лишь особый вид войны, причем эта война, из наружной ставшая внутреннею, особенно упорна. При действительно *всеобщей* воинской повинности все учреждения — судебные, административные, хозяйственные, земские и государственные, низшие, средние и высшие, как русские, так и иностранные: словом, учреждения всего мира обращаются в ученые общества, исследующие причины тех явлений, которые составляют предмет их дела и службы, и тем привлекаются к исполнению воинской повинности, делом которой будет умиротворение, т. е. объединение всех для возвращения жертв борьбы. С первого взгляда может показаться слишком громадным требование принятия представителями всех государств обязательства

обратить все учреждения в инстанции исследования; т. е. всех обратить в познающих; в сущности же это только требование повышения уровня образования, и даже не повышения, а лишь превращения нынешнего, мнимого, бесплодного образования, неизбежно обреченного на забвение, потому что оно не имеет приложения, в образование действительное, плодотворное, каким оно и станет чрез исследования, о которых в отношении суда говорится в статье *«XXXI-я годовщина Воронежского Окружного Суда»* (Газета «Дон», 1898 года, № 139-й от 17 декабря) * [85]; но то же самое, что говорится в этой статье о суде, относится и ко всем другим учреждениям.

Соединение всех ученых обществ, которыми станут все вышеперечисленные учреждения, в одно будет всесторонним изучением жизни города; музей будет общим местом заседаний всех этих обществ, а выставка будет наглядным изображением всех проявлений городской жизни, понятой в ее основах и причинах и в ее идеальном состоянии, т. е. в таком, к которому город идет, выдвигая на первый план фабрику и торговые учреждения с их необходимыми последствиями, пьянством и проституциею, удаляя на задний двор научные и художественные учреждения, которые становятся лишь слугами торговли

* В этой статье, между прочим, говорится: «Для судей, вынужденных присуждать к наказаниям,— как и солдаты на войне вынуждены убивать,— для судей, не отказывающихся от этой своей тяжелой обязанности и действующих в этом случае по нужде, так как строгое знание еще не обладает безусловно верными доказательствами и потому не может считать кого бы то ни было преступником, несмотря ни на собственное признание, ни на другие доказательства виновности, как бы вески они ни были,— для судей, поставленных в такое положение, нельзя исполнить свое назначение, если они не примут на себя обязанности исследовать условия, причины, вызывающие преступления; а для такого исследования они должны образовать из себя ученое общество и не считать дела,— оконченные и сданные в архив,— погребенными, но должны сделать их предметом знания, исследования не в видах осуждения или оправдания, а в видах лишь *суждения*, для чего дела эти надлежит рассматривать в связи с другими явлениями жизни; и для такого всестороннего рассмотрения оконченных уже дел судьи должны приглашать в свои ученые заседания и лиц, не принадлежащих к судебному персоналу. Исследование условий, вызывающих преступления, есть уже искупление, потому что оно ведет к освобождению от пока неизбежной еще необходимости присуждать к наказаниям, ибо знание условий, вызывающих преступления, даст возможность действовать на эти условия, изменять их, а следовательно, и устранять возможность возникновения преступлений. Легко, конечно, говорить: «не суди и не судись!», но говорить это могут лишь те, которые не дали себе труда подумать, чтó же нужно, чтобы не было необходимости в судах и осуждениях; говорить это могут лишь те, которые видят одни только явления, каковы суд, войско и все современное устройство, и не обращают внимания на причины, на условия, породившие эти явления; могут говорить те, которые не хотят знать, что без изменения условий и явления не изменятся, как бы на них ни нападали. *Только вышеуказанная деятельность самого суда*, т. е. когда сами судьи станут историками, исследователями своих дел, когда сам суд станет судящим себя,— *и приведет к такому умиротворению, которое устранит необходимость суда и осуждения*. Требование от лиц судебного ведомства составить из себя ученое общество для изучения истории собственной деятельности не заключает в себе ничего не только странного или невозможного; напротив, только исполнение этого требования и даст возможность лицам судебного ведомства приложить знания, получаемые ими в университетах, которые, если лица судебного ведомства отдаются всецело одной практической деятельности, остаются без всякого приложения. Само собою разумеется, что такие требования от судей — чисто нравственного, супралегального, добровольного, а не легального свойства; но судьи, как лица, сами других судящие, стоят так высоко в нравственном отношении, что сами должны сознать обязанности, вытекающие из их положения, и для исполнения их они не нуждаются во внешнем приказе или законе. Если же судьи сами не сознают своей обязанности быть не практиками только, но и исследователями своей практической деятельности, которая одна, без исследования, оставляет без всякого приложения знания, полученные в университетах, тогда явится вопрос, на каком основании лица с университетским образованием заграждают путь к должностям по судебному ведомству лицам, не получившим университетского образования? разве мы не знаем практиков-юристов и без университетского образования, не только не уступающих, но и превосходящих лиц с университетским образованием? Если лица судебного ведомства не присоединят к судебной функции и функции исследования, к практической деятельности — и деятельности умственной, научной, в видах совершенствования именно науки, в таком случае громадный материал наших архивов никогда не будет исследован и наука, этот судия судей, будет самым неисправным из всех судей, у которого дела окажутся наиболее, донельзя запущенными».

21—436

и промышленности, а храмы Бога-отцов и совсем выкидываются за город, туда, куда сваливаются и все нечистоты, производимые городом. Сознание такого будущего городов и должно привести к реакции, которая и выразится переходом от городов к селам, от городской воинской повинности к сельской. К тому же приводит и исследование, потому что коренная причина вражды лежит в слепой силе природы, управление которою и избавит от всех последствий, производимых ею.

Старый милитаризм — священный, а новый — секуляризованный; старый милитаризм защищает прах отцов, обороняет кремли и оставляет посады; тогда как новый милитаризм защищает именно города с их богатствами, фабриками, торговыми складами, магазинами и оставляет без защиты кремли. Даже нынешние войны, как война 1812 года, служат проявлением еще обоих милитаризмов; старый милитаризм сжег Москву, а новый оставил без защиты Кремль; впрочем, нашлось несколько человек, которые решились было защищать его, и, конечно, несколькими выстрелами были рассеяны. Сожжение Москвы не было чем-либо новым, явлением необычным; это было повторение старого способа обороны, при котором жители собирались в кремли или острожки, а посады сжигались. И если князья не оставались вместе со всеми в кремлях, то лишь для того, чтобы собирать войско и идти на выручку. Когда в правление Елены Глинской [86] город или посад был обведен каменной стеной, то это уже был переход к новому индустриализму и к новому милитаризму. Старый способ обороны только праха отцов не составлял принадлежности одного русского народа; из рассказа Геродота о войне Дария со скифами видно, что и скифы держались такого же способа обороны [87]. Даже в истории эллинов, в истории самих афинян можно указать на подобный же способ защиты; и тут мы встречаем нечто подобное тому, что случилось в 1812 г. в Москве: представитель нового милитаризма Фемистокл оставил Афины, давая известное объяснение оракулу, а старый милитаризм, в лице небольшой кучки людей, решился защищать Акрополос за деревянными стенами [88], и, конечно, защитников постигла та же участь, как и кремлевских стояльцев за старину.

Новый милитаризм есть создание нового индустриализма. Громадное развитие крупной фабричной промышленности требует всеобщего вооружения, всеобщей воинской повинности и вызывает изобретение усовершенствованного оружия и истребительных веществ и в этом отношении обращает науку в служанку промышленности и торговли. По общему закону развития, свойственному всей слепой, животной природе, и у общественных организмов создаются новые органы нападения и защиты городской, торгово-промышленной жизни.

Что же такое промышленность? На этот вопрос отвечают всемирные выставки; на них мы видим, что́ создает промышленность, для кого и ка́к она создается. Промышленность, т. е. производство мануфактурных безделушек, тряпок и игрушек, и притом всего этого ради полового подбора, ради сынов, увлеченных красотою дщерей и забывших отцов, промышленность возникает по тому же закону, по которому появляется и красивое оперение. И промышленность по тому же закону украшает человеческих самок и создает красивую обстановку для привлечения двуногих, бритых и бесперых самцов. Для этой же цели отвлекаются массы народа от сельского земледельческого труда, при котором только и возможно активное познавание слепой силы природы, участие в таком познавании. Для этого производства и служат громадные фабрики с превысочайшими на них трубами, с тысячами рабочих, одуряемых однообразием труда (особенно сравнительно с разнообразием сельскохозяйственных работ), с чудовищными машинами, приводимыми в действие силою, извлекаемою уже не однообразною, а прямо каторжною работою многих тысяч рабо-

чих из глубоких недр земли, хранящих запасы солнечной теплоты, однако уже истощаемые. Легко понять, что и «черный бриллиант», т. е. каменный уголь, есть слезы, по выражению знаменитого Филарета, митрополита Московского, тех несчастных, которые погружены не во сто, а даже чуть ли не в пятьсот раз глубже, чем погребают обыкновенно мертвых [89], и которые трудятся над добыванием силы, необходимой для производства тряпок, безделушек и игрушек. Это — с одной стороны; а с другой — крупповские орудия, скорострельные, дальнобойные, митральезы, пулеметы, осыпающие градом пуль!.. И все это опять нужно для защиты того же производства, т. е. тех же тряпок и игрушек, служащих к увековечению ребячества и несовершеннолетия. Дарвин — самый современный философ; он во всей природе усмотрел и милитаризм (борьбу), и индустриализм (половой подбор); в природе, по Дарвину, можно сказать, действует только или сила (вернее, насилие), или красота.

Сердобольный гуманизм, благоговея перед фабрикою, пред ее будто бы столь полезным производством, освобождает детей школьного возраста от работы, а взрослых отдает на обезглавление, воображая, что досуг, т. е. отсутствие труда, в состоянии возглавить, возвратить ум или голову, которой лишает фабрика; при этом под головою разумеется, конечно, не участие в активном познании, а лишь забава знанием, вроде чтения популярных статеек и т. п.

Итак, индустриализм, лишая производящих, трудящихся на фабрике и в копях разума, назначенного для познавания неразумной силы природы в видах, конечно, управления ею, в то же время обрекает большинство потребляющих на несовершеннолетие, а меньшинство, т. е. ученых, заставляет трудиться для фабрики и торговли, т. е. для увековечения несовершеннолетия. Не нужно, однако, думать, что господство фабрик тяготеет только над прикладными науками; нет! сама философия, т. е. материализм, реализм, позитивизм, находится в полном подчинении у фабрик, а потому и утверждает, будто ни в мире, ни вне мира нет другого блага, кроме того, которое производится фабрикою и доставляется торговлею. Но и спиритуализм, проповедуя бессмертие по рождению, т. е. даваемое им, а не общим трудом, не считает промышленность за препятствие к бессмертию. Критицизм и позитивизм, ограничивая пределы знания и дела человеческого, прямо направляют своих последователей на поклонение золоту и отдают их во власть капитализму.

Новый секуляризованный милитаризм и создается для защиты городов, мест, можно сказать, непрерывного брачного пира; ибо город есть собрание женихов и невест — женихов и невест от колыбели и до могилы их, точнее, от детских балов, имеющих чрезвычайно образовательное значение, так как они начинают образовывать этих поклонников женской красоты, верных ей до самой могилы. Город есть собрание блудных сынов, увлеченных красотою дщерей и не сдерживаемых ни почтением к живым, ни почитанием умерших отцов, или, как говорят, культом мертвых; в городе господствует культ красоты, т. е. обман индивидуумов для сохранения рода. Европа в своей молодости, в Средние Века, была аскетом, хотела быть бесплотным духом, а в старости не только признала силу плоти (в чем и была бы права), но и сделала плоть предметом культа и назвала это возрождением, вместо вырождения и вымирания. И у нас в России со времени Петра, со введением ассамблей, начался культ красоты. Ассамблеи, учрежденные Петром, это *общие смотрины*, которые и положили начало освобождению от власти отцов, т. е. эмансипации, достигшей в наше время до крайних пределов *. В ассамблеях забвение становится на место поми-

---

* Ассамблеи, как *общие смотрины*, имеют самую близкую связь с бритьем бороды, что значит *молодиться*. Собрание женихов или бритых — это одно и то же. Борода — внешний признак самого

новения; у посещавших их, даже и не крайних еще поклонников красоты, поминовения уже не бывает. На французских банкетах, на которых создавалась, можно сказать, «Энциклопедия»[91] и которые заменили собою поминальные трапезы — древнее воспоминание об отцах и общение между братьями, — поминовение заменилось насмешками над отцами и, вообще, над веками поминовения, над так называемыми Средними Веками.

Новый секуляризованный милитаризм создан, как сказано, для защиты городов как от внутренних врагов, работающих на фабриках, в копях и рудниках, так и от внешних, иноземных врагов. Для доказательства, что промышленно-торговые интересы служат источниками международных раздоров, достаточно указать в споре между Франциею и Англиею о Мадагаскаре на давление Манчестера на британское правительство и на воздействие Ливерпуля в споре о Западной Африке[92]. Для защиты торгово-промышленных интересов и проводится весь народ чрез военную школу и значительная часть населения постоянно содержится под оружием. А все это требует таких расходов и издержек, что большая доля доходов от производства идет не на производящих или участвующих так или иначе в производстве, а на содержание тех, которые назначены как для защиты производства от конкурентов, так и для захвата новых мест вывоза сырых продуктов и новых мест сбыта продуктов обработанных, товаров.

Итак, источник индустриализма есть половой подбор, т. е. сознательное подчинение слепой силе, в нас и вне нас действующей, без всякой мысли о совокупном противодействии ей или о союзе против этого коренного порока и греха со всеми его последствиями. Средствами индустриализму служит каторжная работа добывания запасов силы и материалов для фабричного производства, работа, лишающая большинство возможности употреблять умственные способности на познавание слепой силы, от которой мы находимся в полной зависимости. К числу средств индустриализма нужно отнести также войну и торговлю, т. е. насилие и обман для ввоза сырых и для вывоза обработанных продуктов. Насилие и обман относятся как к дикарям Африки и Океании, не вышедшим еще из детского возраста, так и к жителям Индии и Китая, т. е. к старцам. И здесь война как насилие над детьми и старцами вместе с торговлей является необходимым участником и сотрудником промышленности; отказаться от такой войны промышленность не может, и многие под умиротворением разумеют мир лишь между европейскими и американскими державами, а некоторые исключают даже Америку. Таким образом вопрос идет лишь о том, чтобы установить мир только между конкурентами на добычу или грабителями; да и между ними хотят устранить лишь насилие, оставивши обман (т. е. торговлю), в коем мы пока еще не можем состязаться с опытным в этом деле Западом, постоянно, однако, превозносящим свою честность.

Предложение сокращения вооружений грабителей-конкурентов идет из страны наименее грабительской (наименее торгово-промышленной и наиболее земледельческой, а следовательно, наименее цивилизованной и культурной) и где это грабительство (т. е. торгово-промышленное искусство) — не самородное, а заимствованное, так что эта страна сокрушается сама и подвергается упрекам от других, по поводу того, что она далеко отстала от них в деле торговли и промышленности или в деле грабительства и хищения.

По наиболее распространенному мнению проект примирения, к которому должна привести Конференция, можно представить в следующем виде: союзу

глубокого принципа, который может быть принят для деления истории. Средняя история начинается, когда Юстиниан[90] отпустил бороду, а новая на Западе начинается, когда духовенство начинает молодиться, т. е. бриться.

европейско-американских государств, примиренных за счет урезывания наименее цивилизованной и культурной (т. е. наименее грабительской) страны, а запрещением новых вооружений лишенных возможности вредить друг другу, этому союзу отдают на жертву малолетних (Африку и Австралию) и старцев (Азию, от Турции до Китая). Наименее же грабительская страна лишается участия в этом грабеже и, как наименее цивилизованная и культурная, ставится в положение пассивного зрителя, и ей рекомендуется свободно, без внешнего побуждения, разодрать себя на части и отдать их алчущим добычи европейско-американским разбойникам и грабителям, принявшим на себя самую невинную наружность бескорыстия.

Военная эволюция, или: что́ делает из человека слепая сила природы, вернее, чем делается человек, подчиняясь слепой силе природы? Из всего предыдущего очевидно, что весь процесс производства, торга и войны составляет одно цельное, порочное и злое во всех своих частях дело. Современный милитаризм, неотделимый от индустриализма, своим усовершенствованным оружием и превосходными средствами сообщения возвратил человеческий род к тому состоянию, в каком он был в самые первобытные времена, когда война не прекращалась и была повсеместна. Такого состояния достигло человечество путем эволюции, которую нужно назвать военною. Из мелких племен или родов, на всей земле в постоянной войне между собою находившихся, образовались, путем завоеваний, так называемые мировые монархии, и таким образом войны, бывшие повсеместно и постоянно, были ограничены и местом, и временем *. Вместе с этим ограничением войны и расширением царств необходимо должны были улучшаться средства сообщения, водные и сухопутные, чтобы можно было ускорить сбор войска, как для нападения, так и для обороны. Теперь, когда, благодаря новым средствам сообщения, стало возможным соединение всех государств в два союза, теперь каждое место с быстротою парового или электрического хода может сделаться театром войны, как бы далеко от границы оно ни было. И население каждого места, способное носить оружие, с такою же скоростью может быть перенесено на театр войны. Следовательно, каждое захолустье, чтобы почувствовать хотя временную лишь безопасность не для способных носить оружие, а для старцев только и детей, должно обратиться в железную крепость. Быстрота сообщения осуществила, можно сказать, возможность войны всех против всех, т. е. возвратила нас к первобытному состоянию повсеместных и непрерывных войн и к постоянному ожиданию их, но с оружием уже не первобытным, а достигшим такого совершенства, что спасение от него почти невозможно.

Это превращение и есть эволюция военная: все отдельные местные войны превращаются в одну общую войну двух союзов, обнимающих весь земной шар. Этими союзами могут быть или русско-китайский с двумя Британиями, европейской и американской, против Германии с ее тремястами миллионов магометанских друзей, или союз германо-магометанский с двумя Британиями против России; или, еще вернее, союз ближнего и дальнего Запада (Западной Европы и Америки) в союзе с ближним и дальним Востоком против изолированной России. Эта третья комбинация, союз всех против одной России, представляется наиболее вероятным. Это такая междуарийская усобица, которая может кончиться торжеством Турана.

Благодаря эволюции, приводящей к единой войне всех против всех, причем только и стало возможным изобретение, введение и употребление оружия

---

* Это ограничение войны в тесном смысле не исключает войны в смысле обширном: борьба постоянна и повсеместна, только в ином виде.

страшной силы, и сама Конференция возвращается к первобытным же средствам умиротворения, но лишенным в настоящее время всякой силы. Конференция хочет установить Божий мир, которым она называет, однако, лишь краткое перемирие. Не есть ли это оскорбление Богу, требующему в Своем Триединстве многоединства, т.е. полного умиротворения, а не короткого лишь перемирия? Кроме того, в эпоху маловерия и даже совершенного безверия приложение политическому делу наименования «Божьего» есть просто лицемерие. Истинно Божий мир может быть достигнут, если Конференция, собирающаяся после того, как третейские суды выказали свое полное бессилие, поставит вопрос об умиротворении во всей его высоте, глубине и широте и призовет для его решения всенаучный конгресс и вселенский собор; только тогда можно будет достигнуть цели и прийти к действительно Божьему миру.

О такой-то постановке вопроса об умиротворении и говорится здесь.

Трансформизм войны или различные формы ее проявления. Роды или мелкие племена, в непрерывной войне между собою на всей земле находившиеся, и внутри не имели мира; не было мира в небольшой семье Авраама, а в большой семье Иакова была уже вражда, и братья продали любимого сына своего отца в неволю [93]. Враждебные племена, подчиненные одной власти, соединенные в одно царство, не забыли вражды; явные и открытые войны заменились тайными и скрытыми, проявляясь в убийствах, кражах, преступлениях против жизни и собственности. Самое подчинение не было одинаково для всех, что и произвело различные сословия, вражда которых, при ослаблении власти, переходит в междоусобные войны. Таким образом умиротворение государственное, ограничив войны внешние временем и местом, внутренних войн не уничтожило, а дало им только новый вид или новые формы. Нужно еще сказать, что умиротворение внешнее, т. е. власть, не допускавшая внешнего проявления вражды, усиливала внутреннее, душевное озлобление, ненависть, зависть, проявлявшиеся в таких формах, которые не могли подлежать преследованию внешнего юридического закона, и к преступлениям против внешнего, юридического закона присоединялись преступления против внутреннего, нравственного и религиозного закона. Это — также одна из форм войны.

Все государственные власти, законодательные, административные, судебные, местные и центральные, светские и духовные, имеют дело с особыми формами войны, а потому их задача, изучая причины этих войн, вести к умиротворению полному, все более и более глубокому и прочному; т. е. все должны участвовать в воинской повинности, переходящей от истребления прямого или косвенного к объединению для возвращения жизни.

История сознает себя в Конференции (созванной стоящим в праотца место Царем 3-го Рима) проектом собирания для возвращения жизни. Мы видим из предыдущего, что вся жизнь, прошлая и настоящая, все, что мы делали и делаем, словом, *история, как факт*, есть взаимное истребление, вольное или невольное, война, всякого рода борьба (конкуренция, полемика, диспут), словом — милитаризм в самом обширном смысле. Жизнь же и *история, как проект*, должны быть умиротворением или требованием конференции для объединения и для возвращения жизни, ибо *мір* тогда только будет *миром*, братством, когда слепая сила природы будет обращена в управляемую разумною волею. Такое умиротворение история и ставит Конференции задачею.

Историю, как факт и как проект, мы должны начать с того времени, когда исторически и даже мифически становится известным будущий второй Рим, Византия, эта восстановленная, хотя и на другом проливе, Троя, «альма Рома» [94] по отношению к первому суровому Риму и лишь предтеча Рима третье-

го, Москвы, которая не хочет иметь сына * — четвертого Рима, а хочет, посвящая себя исключительно долгу сыновнему, обессмертить себя возвращением жизни отцу — Царь-граду, этому истинному центру истории, и хочет примирить его с первым Римом. И тогда союз этих трех Римов, отказываясь от господства и власти, которые составляют существенную черту римского собирания или умиротворения, и руководствуясь знанием, проникнутым сыновнею любовию, найдет, наконец, праотчину (которая, надо надеяться, окажется на Памире, этом втором центре мира) и объединится в общем братском деле.

Отец истории, который начинает свой рассказ от начала борьбы Европы с Азией, т. е. отец истории военной, есть сам сын отца истории священной, т. е. народа, который помнит еще *об общей праотчине этих враждебных частей света.* Вопрос о праотчине, а не борьба, есть истинное начало истории, и международное исследование этого вопроса было бы уже началом искупления греха борьбы и розни; подчинение же, к которому приводит борьба, не есть еще истинное благо, не есть еще истинное умиротворение; оно может быть лишь путем к нему. Археологический конгресс в Риге, на котором были поставлены два запроса: о прародине, о первом кладбище, первом кремле, первом памятнике, и о международном исследовании этого вопроса [95],— если бы эти запросы получили разрешение в утвердительном смысле, этот конгресс и мог бы положить истинное начало истории в ее должном смысле, т. е. начать международное исследование вопроса о прародине, который может и должен быть международным; а открыв могилу праотца, можно было бы обратить международность в братство, и это было бы братотворение, т. е. высшая степень умиротворения. К сожалению, на этот примиряющий вопрос, одинаково важный и для русских и для немцев, да и для всех народов, конгресс, бывший на рубеже России с Западом, не обратил внимания, ибо тогда вопрос об умиротворении не был еще поставлен; это было еще за три года до Циркуляра 12 августа 1898 года.

Но и в вопросе о праотчине, на который не обратил внимания археологический конгресс, проявилась вражда Европы с Азиею: Европа, прикрываясь ученым беспристрастием, хочет быть прародиною, вопреки народному и священному преданию, которое Азию делает праотчиною. Праотец истории, народ (западный) начинает свои былины с возвращения к прародине, к горе пропятия Прометея, к ближнему и дальнему (индийскому) Кавказу. При этом возвращении и становится мифически известным место будущей Византии, будущей всемирной столицы, господствующей над проливами. С этого же пункта и отец светской истории начинает свой рассказ о борьбе Востока с Западом, о борьбе идолоборцев с идолопоклонниками, творцами кумиров, т. е. памятников, в которых выражалось мнимое возвращение жизни. Борьба же против мнимых, ложных богов, борьба за единобожие, требовавшее объединения, и за действительное восстановление жизни против мнимого (в виде памятников) началась еще с Авраама и велась потомками его против двух могущественных царств, Египта и Вавилона, победа над которыми была одержана лишь персами, которые, объединив весь тогдашний Восток, начали борьбу с художественным идолопоклонством Запада, Эллады; Эллада же боролась за свою свободу, за рознь.

Первую попытку внешнего умиротворения Востока и Запада делает Александр [96], а начало внутреннего умиротворения полагается христианством.

Хотя в Александрии появилось учение о Слове (Божием) [97], но это слово было теоретическое, а не слово *о мире всего мира*, о соединении для возвращения жизни, для воскрешения. И Палестина, ожидая Мессию, видела в нем завоевателя, а не миротворца, и даже отказывала ему, в лице некоторых учите-

* Петербург нельзя признать сыном Москвы, он — сын Запада, но не рожденный, а искусственно созданный.

лей, в могуществе возвращать жизнь жертвам борьбы, т. е. не признавала, что Христос есть воскрешение и жизнь. Иудеи и римляне, Восток и Запад осудили Его на крестную смерть, думая, что Он был против тех и других, и не ведая, что Он был за тех и за других (т. е. был их примирителем), а за возвращение жизни (Лазарю) Он был осужден на лишение жизни.

Константинополь на своих великих соборах выработал и формулу примирения в учении о Триединстве; а в учении о двух естествах признал необходимость для искупления от греха, как причины смерти, действия Божеской и человеческой природы [98]. Но учение это было лишь созерцательным, а не деятельным, и мир стал предметом не дела, а лишь созерцания. Отсюда и понятно, почему деятельность выразилась в войнах, в истреблении, а не в возвращении жизни, почему начались войны за могилы двух Адамов, которыми завладели иконоборцы-магометане [99]. Прямое движение, крестовые вооруженные паломничества, крестовые походы кончились неудачею потому, что не было согласия между латинянами и греками. Начало восстановляться вновь и язычество в форме не простó художественной, как это было на Парнасском полуострове, а в форме мануфактурно-художественной, убивающей живое, чтобы придать ему лишь вид жизни; возродилось язычество и на Альпийском полуострове [100], где духовенство стало молодиться, брить бороды, одеваться в шелк и где западные люди вспомнили «*memento vivere*», в чем их и упрекали греки; это и стало в числе причин к разделению церквей. Благодаря же этому разделению, центр христианской позиции был взят, и священные войны, приняв иное направление (морские обходные движения), сделались открытием новых путей в Индию с Запада и Юга, так, что атака с фронта магометанства заменилась обходными движениями и португальцы грозили даже Мекке и Медине [101]. Но художественно-мануфактурное идолопоклонство забыло, ради торговых выгод, о деле христианском, т.е. забыло окружить магометанство и заставить его положить оружие, которое ислам считает ключом к раю.

Падение Царьграда, как 2-го Рима, вынудило Москву принять наименование 3-го Рима, что и означало принятие на себя долга освобождения Царьграда. Москва в самый год открытия Америки уже поставила на берег Балтики Иван-город, откуда и завязала сношения с Западом, в видах противодействия исламу, бывшему тогда на вершине своего могущества. И в то же время Москва начала сухопутное обходное движение, которое в наше время уже встретилось с авангардом западноевропейским, совершавшим морские обходные движения, в лице англичан [102], так, что Россия, оставаясь в союзе с Франциею и протянув руку чрез Памир англичанам, могла бы окружить ислам как с суши, так и с моря и принудить его не положить оружие, а употребить его на спасение от голода, от которого страдает Россия, а еще больше Индия.

Падший под ударами идолоборцев Царьград в течение своей тысячелетней истории извне был почти в постоянной осаде, то с севера, то с юга, востока и запада, а внутри вел непрерывный диспут, переходивший в побоища. Будучи христианским в мысли, созерцательный город был антихристианским на деле и, ожидая постоянно пришествия антихриста и кончины мира, он дождался лишь собственной кончины.

Запад, Альпийский полуостров, наследовавший рознь от Парнасского, не объединился даже и пред грозным нашествием ислама, обратившим все Средиземное море в свое озеро, в море пиратов, и остановившимся только пред западноевропейскими, можно сказать, Фермопилами, защищавшимися славяно-немецкою Веною [103]. Западная Европа, издевавшаяся позднее над византийскими диспутами, составлявшая с Византиею до IX века одну империю, а до XI или даже до XIII века одну церковь, усвоившая Никео-Константинопольский сим-

вол с присоединением одного лишь слова [104], в отношении религиозных диспутов была ее прямой наследницей, несмотря на то что Константинополь, сделавшись Стамбулом, заставлял трепетать Европу и все-таки не объединил ее, а способствовал лишь возникновению иконоборческого протестантизма.

Из религиозных споров на Западе родилась если не истина, то философия, сомнение. Сомнение есть такая же основная добродетель философии, как вера есть богословская добродетель. И как сомнение, она, т. е. философия, есть по существу — терпимость или отрицание споров, но споров лишь религиозных, *этих войн в области мысли, переходивших в войны католиков и протестантов*; а войны еще более ожесточали споры. Философия же искала бесспорного, того, что выше сомнения и спора; но это искание и приводило к спорам, и вот сама философия обратилась в споры. Творец философского сомнения, Декарт, лишь в личном сознании признававший достоверность своего существования, был отцом философии на Западе. Лишенная не только веры, но и всякого чувства, убившая в себе все детское, сыновнее, христианское, философия в виде отвлеченной субстанции создала такое чудовище, которое, подобно Хроносу и Молоху, пожирало свои модусы, и это пожирание назвала «этикой». И эта философия, отвергавшая и отечество и сыновство, вызвала другую, которая модусов обратила в монад и облекла их, чтобы обезопасить от отеческого поглощения и братской вражды, в броню без всяких отверстий. Это — две системы философии блудных сынов: одна отца обратила в пожирателя, а другая сынов вооружила против отцов и разъединила братьев. Философия — не истина, а сомнение; она только считала себя истиною, будучи терпимою, индифферентною к религиям; но она не терпела противоречия в своей среде и стала сама ожесточенным диспутом. Составитель проекта вечного мира, аббат С. Пьер [105], думал о прекращении религиозных споров; но то, что он хотел делать, то энциклопедизм сделал; убивая веру, он несомненно вносил веротерпимость постольку, поскольку удавалось ему убивать веру. Эта веротерпимость была мизовизантизмом,— не потому только, что считала византизм фанатизмом, а потому, что, ценя больше всего свободу, она отрицала единство, представителем коего и была Византия. Но философия, осуждавшая религии за полемику и за войны, и сама была не миром, а войной идеалистов и эмпириков, спиритуалистов и материалистов, плюралистов и монистов. Как из религиозных споров родилась философия, так из споров философских родилась *критика*. Если богословская добродетель есть вера, а философская — сомнение, то добродетель критики есть отчаяние; Шопенгауэр и Гартман, а не Шеллинг и Гегель — вот подлинные преемники Канта. Бесспорной истины критика не признавала, а потому и отрицала спор. На «Критику чистого разума» можно смотреть как на проект вечного *мира в міре* философском, мыслящем, или как на проект прекращения полемики. Спор и прекратился бы, если бы основы его были теоретического свойства. Но милитаризм в мысли был в полной зависимости от милитаризма в самой жизни, был ее отражением. Бог для Канта был не отцом, а недоступным идеалом; разум же сынов человеческих не был проектом приближения к Богу, не был молитвою о том, чтобы всем в полной совокупности стать орудием воли Божией, а потому и *психология* не была душою *космологии*, т. е. психология была наукою о бессильном разуме, а космология — наукою о неразумной силе. Нужно было ожидать, что вопросы, неразрешимые теоретическим разумом, будут разрешены практическим, деятельным разумом; нужно было ожидать, что критика будет направлена против розни, препятствующей соединению для общего дела; и тогда совокупность разумных существ стала бы душою, разумом, правящим неразумною силою космоса. (Здесь мы касаемся глубочайших основ войны или борьбы и мира.) Но автор мирного про-

екта в области умозрительной не указывал практических средств для разрешения споров и борьбы в самой жизни. Мало того, что немецкий мыслитель не указывал способов или средств обращения идеального в действительное, превращения *міра в мир*, но то самое, что было подвергнуто сомнению в области теоретической, то самое он сделал догматом, т. е. теориею, а не заповедью, в области практической. Иначе сказать, то самое, что могло и должно было быть предметом общего действия, было перенесено в область веры, не живой, а мертвой, вопреки Священному Писанию, по которому «вера есть осуществление чаемого» (Евр. I, 1). Мнимая критика практического разума может быть признана установлением вооруженного мира. Итак, критика чистого разума была, как сказано, проектом вечного мира в философии, в мысли, а критика практического разума была проектом вечной брани в действительности, ибо она предписывала каждому человеку, а следовательно, и каждому народу, сохранение своего физического и морального *Я* против покушений всех других, т. е. брала людей со стороны враждебной, а не с той, с которой они могли бы примириться, иначе сказать, также считала войну всемирной, а единство внемирным, неземным. В «Критике чистого разума» были бы положены широкие основы для всеобщего мира, если бы в «Критике практического разума» и в особенности в «Проекте вечного мира» не был написан контрпроект, ибо на торговых выгодах или корыстолюбии нельзя основать мир [106]; проект же вечного мира у Канта основан именно на корыстолюбии, на забвении убитых, на забвении взаимности из-за торговых выгод, и притом проект этот ограничивает борьбу, понимая ее только как войну в тесном смысле. Да и возможен ли вечный мир между существами, за которыми и не признается вечного существования? и, конечно, Кант был совершенно прав, назвав вечный мир мечтою.

Доказывая бесплодность метафизических споров, Кант хотел без сомнения прекратить споры, т. е. примирить ученых и обратить их от метафизики к физике, к плодотворному, по его мнению, опыту и приложению его, с одной стороны — к созданию предметов раздора (мануфактурная промышленность), а с другой — к улучшению орудий раздора, орудий разрушения. И этим самым Кант обращал и критическую философию в служанку фабрики и торга. В критике чистого (теоретического) разума Кант, согласно с материалистами и спиритуалистами, не признавал *мира* (согласия, лада, гармонии, как проявления разума и чувства) в *міре* (т. е. в борьбе, раздоре, милитаризме, как проявлениях слепой, бесчувственной силы), но и не отвергал вместе с материалистами *мира* вне *міра*, хотя и не утверждал с спиритуалистами внемірного существования мира. Кант признавал лишь существование мира в мысли у тех и у других, у спиритуалистов и у материалистов. Но критика имела право отрицать существование мира лишь в нынешней действительности; по какому же праву могла она отрицать мир в действительности будущей этого же мира, хотя бы *мир* и не сам собою родился, а был действием разумных существ? Как могла критика не признать возможности перехода мысли в дело, в действие, в действительность? Таким образом критика стала не верна самой себе, поступила не критически. Причина нарушения законов критики, преступления против критики открывается в самом свойстве ученого сословия, людей, обреченных на бездействие и осужденных исключительно на мышление: они не умели, не были способны признать перехода от мысли к делу. Конференция, состоящая из людей, не обреченных на бездействие, не осужденных исключительно на мышление, хотя не исключающая из своей среды и ученых, не может ни с спиритуалистами признавать внемірное существование мира, ни с материалистами отвергать такое существование; но, согласно с критикою, Конференция должна признать существование мира в мысли. Однако Конференция не может согласиться и с крити-

кой, когда последняя противоречит самой себе, и потому Конференция, созванная именно для того, чтобы раздор (нынешнее состояние міра) превратить в мир, не может удовлетвориться одною мыслью, а должна обратить военное дело в познавание всеми всего, должна объединить всех в опыте, предметом которого будет земля, как одно целое. Конференция апостериорное знание, т. е. наблюдение и опыт, должна довести до априорного, до всеобщности чрез обязательное образование. И такое устройство всеобщего наблюдения и объединенного опыта означало бы конец несовершеннолетия человеческого рода. Конференция же, как вступление в совершеннолетие, требует перехода от нового милитаризма, от международных шалостей, не к индустриализму, производству игрушек и безделушек, а к старому милитаризму, заменяя лишь защиту праха отцов, как это было при несовершеннолетии (хотя эта защита была не игрою и не ребячеством), союзом сынов для возвращения жизни отцам, в чем выражалось бы и умственное совершеннолетие рода человеческого.

Совершеннолетие состоит в самостоятельности по разуму и труду, по мысли и делу, следовательно, закон исследования природы, в нас и вне нас разрушительно действующей, и закон обращения не только дарового, рождаемого, в трудом созидаемое, но даже и разрушенного в воссозидаемое, эти законы суть выражения совершеннолетия. Совершеннолетие заключается не в способности лишь поддержания жизни своей и жизни родителей, но и в способности возвращения жизни последним. В учении о Троице дан нам образец совершеннолетнего общества, в коем нет подчинения. Общество, созданное завоеванием, не может быть, следовательно, подобием этому образцу. Высшая ступень самостоятельности заключается в воссоздании разрушенного.

В религиозном смысле Конференция, поражая Перуна не в изображении, а в действительности, переводила бы от розни язычества (а в христианстве от розни протестантства) и от ига и гнета иудео-магометанства (а в христианстве — католицизма) и даже от самого глубокого падения, от буддийского уничтожения, как противоположности воскресению,— Конференция переводила бы от всех этих измен и неверностей к делу верных, к внехрамовой литургии, т. е. к христианскому делу всеобщего воскрешения, или к внехрамовой евхаристии. В этом состоит религиозное совершеннолетие и священное дело Конференции. Таким образом дело Конференции, стоящей на высоте своего призвания, будет исполнением или, вернее, завершением заповеди «шедше, научите», т. е. переходом от язычества или розни и от иудео-магометанства или ига и гнета к делу верных. Православие не есть только печалование о розни и гнете: но оно выработало в своем обряде, в своей литургии и примирительную форму, указало и самый путь примирения. Для осуществления умиротворения или братотворения нужно, чтобы сама жизнь стала подобною литургии, стала бы внехрамовою литургиею. Задача Конференции и есть обращение под гнетом слепой силы живущих чрез обязательное образование, т. е. оглашение (внехрамовая литургия оглашенных), из неверных Богу, отцам и братьям в союз верных против слепой смертоносной силы для обращения ее в силу живоносную; это и есть внехрамовая литургия верных.

Духовенство всех религий и исповеданий, содействуя союзу против неурожаев и эпидемий, полагает начало действительному примирению религий, т. е. союзу против самой причины греха и его последствий, проклятия или отчуждения, опалы, удаления от Бога, как от будто бы недостижимого идеала. Этот союз против причины греха и его последствий и свидетельствует, что Бог — не идеал недостижимый, а действительное существо, Бог отцов — не мертвых, а живых, Который самих же нас делает орудиями приближения к Себе, орудиями возвращения жизни отцам.

ОБРАЩЕНИЕ ВОЙСКА В ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛЬНУЮ СИЛУ

Всеобщая воинская повинность в связи с поголовным образованием требует, чтобы к пассивному знанию присоединялось бы и активное, то есть чтобы вместе с учителями и священниками посылались в село и военные инструкторы, которые в видах обучения населения, согласно с нынешним способом ведения войны, должны возводить полевые укрепления для защиты храмов-школ с вышками и памятников или храмов-музеев, которые и должны быть помещаемы именно на кладбищах, у могил отцов. При обязательном обучении родители вынуждены будут ради детей оставить свои роскошные дома и селиться вокруг кладбищ и его храма, освящающего как школы (детинцы), так и музеи (дединцы-матицы), неразрывно соединенные с храмом. Вместе с этим, с целью обращения разумных существ в познающих, вместе с пассивными орудиями наблюдения (каковы термометры, барометры, дождемеры, сейсмометры, оптические инструменты и т. п., составляющие необходимую принадлежность музеев с вышками, т. е. с обсерваториями) * кладбищенские укрепления каждой деревни снабжаются и сверх того инструментом активным, змеем-громоотводом. Такие же укрепления каждого села снабжаются сложным змеем (системою змеев с громоотводами), состоящим из нескольких соединенных змеев. (Опыты с ним производились на десятом съезде естествоиспытателей и врачей.) Кладбищенские укрепления уездных городов должны быть снабжены громоотводами на аэростатах углеродо-водородных; укрепления губернских городов — громоотводами на аэростатах водородных и укрепления более центральных городов — громоотводами на аэростатах, наполненных эфирионом или, вообще, вновь открытыми газами, легчайшими водорода. Кладбищенские укрепления населенных мест снабжаются кроме того орудиями, заряжающимися более или менее сильными взрывчатыми веществами, открытие которых непрестанно продолжается и в видах, конечно, истребления; здесь же они будут употребляться для исследования влияния их на атмосферные явления. И тогда не нужно будет налагать невозможного запрещения на изобретения наистребительнейших орудий; не будет и проклятий, которые налагали на них в Средние века. К опытам и наблюдениям, касающимся влияния на атмосферные явления громоотводов и взрывчатых веществ, и призывается все население, подготовляемое для этого в школах. Само собою разумеется, что такие, повсеместно устрояемые станции назначаются не для того, чтобы по наблюдениям, в них производимых, делать предсказания, хотя бы и на продолжительные периоды, и не для того, чтобы предупреждать лишь о нашествии бурь и ураганов, хотя бы и в самые отдаленные места, а для того, чтобы ослаблять эти бури и ураганы при самом их зарождении, не тогда, когда они достигают такой силы, при которой борьба с ними уже невозможна. Для борьбы с бурями и ураганами будут созываться, мобилизоваться к местам зарождения их надлежащие силы с соответствующими орудиями. Распоряжения о мобилизации к определенному пункту со змеями той или иной силы подъема, с аэростатами и с орудиями определенной силы взрывчатого вещества делает Главная физическая обсерватория или Генеральный штаб, соображаясь с ходом циклонов и антициклонов по стекающимся отовсюду сведениям. Таким образом и сеть железных дорог, предназначенная для мобилизации войск против себе подобных, будет служить и при мобилизации разумных сил для борьбы с слепыми силами на два фланга — с суховеями, идущими с востока, и с влажными токами, несущими ливни с запада.

---

* Наблюдения не должны ограничиваться земною атмосферою, ибо и падающие звезды должны быть введены в область наблюдений.

Такие повсеместные станции устраиваются, чтобы изменять силу, направление и скорость воздушных течений, чтобы ввести полную регуляцию всего процесса атмосферной вентиляции взамен ураганов и бурь, чтобы ввести одождение, и даже не одождение, а орошение взамен не только ливней, но и дождей, чтобы ввести правильное распределение влаги или водных осадков *, начиная от экваториального кольца гроз до полярных сияний, направляемых устройством в полярных зонах Лемстремовых аппаратов, которые также могут быть поддерживаемы на необходимой высоте аэростатами вместо гор или холмов, как это видим теперь.

Для такого действия уже недостаточно одного русского войска, а необходим союз всех народов. И кроме того, для такого действия на атмосферные явления недостаточно и такой воинской повинности, как нынешняя, далеко не всеобщая. Для этой регуляции необходимо не сократить, а расширить воинскую повинность до действительной всеобщности, так чтобы ротные, батальонные и полковые штаты совпадали с гражданско-административными учреждениями. Нечто подобное предлагалось, по-видимому, еще при самом обсуждении устава о воинской повинности, изданного в 1874 году, а затем в 1875 году это предложение было издано особою книгою под заглавием: «Мысли об организации русской народной армии в связи с интересами сельского хозяйства и семейного быта русского народа». Разбор этого сочинения покажет, что́ нужно для того, чтобы воинская повинность была действительно всеобщею [107].

Статья «Разоружение» вопрос о мире желает заменить вопросом о союзе всеобщем в деле исследования и знания, для чего прежде всего требуется соединение обязательной воинской повинности с обязательным же образованием. Без обязательного образования вопрос о союзе для исследования и регуляции не может быть и понят надлежащим образом. А потому, если бы вместе с вопросом о мире был внесен на Конференцию и вопрос о союзе, то соединившиеся на Конференции должны были бы заключить договоры, обязывающие их ко введению всеобщего обязательного образования, которое получило бы притом определенную цель, столько же нравственную, сколько и умственную. Русский циркуляр и не высказывает надежды на немедленное умиротворение; а потому вопрос об обязательном всеобщем воспитании в духе мира должен быть признан вопросом самым существенным, основным на Конференции о поддержании мира и ограничении вооружений, а лучше бы сказать — об изменении самого способа употребления вооружений. При введении в начальные школы наглядного преподавания с наблюдениями, польза коих понятна только при их повсеместности **, каждая школа будет знать, что производимые ею наблюде-

---

* Библейское сказание говорит, что первоначально не было дождей; земля орошалась, надо думать, только обильными росами, т. е. влага распределялась самым равномерным образом, появление же дождей было уже нарушением правильного хода орошения. Дальнейшим результатом расстройства метеорического процесса будут, по всей вероятности, все усиливающиеся ливни с соответственно усиливающимися засухами, т. е. более или менее полным отсутствием влаги. Чем же кончится этот, все усиливающийся ряд ливней и засух, если метеорический процесс останется без регуляции? Самый потоп не был ли результатом разрушения с одной стороны — могучей тогдашней растительности, а с другой — следствием бездействия разумных существ, которые и тогда, как ныне, полагали, что цель существования заключается не в труде обладания или управления, а в наслаждении.

** Повсеместность же без согласия всех присутствующих на Конференции держав осуществлена быть не может.

ния осуществляются и во всех других школах, даже на всем земном шаре, и что все учащиеся и учащие становятся участниками общего, великого, всеземного дела, в особенности, если с воинскою повинностью будет соединено воздействие на естественные явления, которые составляют предмет знания или дела естествоиспытателей. При постановке вопроса о союзе в деле воспитания и знания Конференция должна пригласить *экспертов* из военных людей, получивших военно-академическое образование, и, вообще, должна созвать всенаучный съезд, включая в его программу и духовные науки, потому уже, что в деле умиротворения, как и войны, религия имеет первенствующее значение. Таким образом, если Конференция не достигнет умиротворения (которого и ожидать нельзя), то по крайней мере положит ему прочное начало. Задача всенаучного съезда — избавить науку от бесчестия, стыда и позора, который она сама себе воздвигает во всемирных выставках, показывая, что трудится для города, для фабрик и купцов, что она совершенно забыла об истинном интересе сел, т. е. об общих бедствиях, от которых страдают все.

СТАТЬИ РАЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ

ВОЗМОЖНО ЛИ БРАТСТВО? ПРИ КАКИХ УСЛОВИЯХ ОНО ВОЗМОЖНО И ЧТО ДЛЯ ЭТОГО НУЖНО?

(По поводу Л. Н. Толстого)

Кто даст себе труд подумать, тот поймет, что нет ничего нелогичнее, бессмысленнее, как, отвергая воскрешение (отцов), требовать от людей братства (сынов), ибо это значит, отвергая причину, признавать следствие, если, конечно, разуметь под братством не отсутствие лишь неприязненных отношений, а действительное чувство родства и именно братского, предполагающего и полное знание братьями друг друга, а, главное, знание ими своего единства в отцах. До сих пор, сколько нам известно, никто (а менее всего Толстой), никто не дал себе труда подумать о том, в чем заключается суть братства, хотя ни о чем не было так много говорено, и особенно Толстым, как о братстве. Не один раз было говорено с Толстым об одном труде, у которого заглавия не было [1]; говорилось же в этом произведении о всеобщем воскрешении, как деле Божием, исполняемом совокупностью сынов человеческих, объединяемых в этом величайшем, единственном, всеобъемлющем деле. Об этом сочинении и говорено было Толстому, что его следовало бы назвать «Вопросом о причинах небратского отношения между людьми и о средствах восстановления братства». Конечно, было бы гораздо вернее и точнее сказать в единственном числе: «о причине небратства и средстве восстановления родства», так как все причины небратства сходятся в одной. Эта причина есть слепая сила, рождающая и умерщвляющая, в нас и вне нас действующая, словом,— вся природа и есть эта причина; а потому, пока бессознательное рождение сынов отцами не обратится в сознательное, светлое воскрешение сынами и дочерьми родителей, до тех пор не будет и братства. Только в естественном, сознательном деле воскрешения люди, т. е. сыны, позна́ют друг друга и сделаются братьями и даже не могут не сделаться таковыми. Не признавая такой причины и такого средства, Толстой, однако, находил, что самое заглавие, т. е. «Вопрос о причинах небратства и средствах восстановления братства», «выворочено у него из души». Это буквальное выражение Толстого. Почти двадцать лет прошло с тех пор, и что же сделано Толстым для выяснения причин небратства и средств для его восстановления? Не-думание, не-делание: не учись, не служи!.. Вот и все! Воскрешение же он отвергал, говоря или что смерти нет, или что она вещь хорошая. Хорошая вещь «та бездонно черная страшная дыра», мешок, в который просовывается и все не может просунуться Иван Ильич со своим нечеловеческим криком: «Не хочу-у-у!» [2] Что же такое смерть? Ничто? или хорошая, или страшная вещь? Не издевательство ли это над человеческим смыслом! Смерти нет, а любовь есть?!. Но если бы между людьми была любовь, то нужно было бы или оживить умерших или же умереть с ними.

По-видимому, Толстой только с того времени, когда узнал об учении о воскрешении, стал отрицать самое существование смерти или же находить ее хорошею. И действительно, необходимость — особенно нравственная — воскрешения так неизбежна, так непререкаема, что только при несуществовании смерти не было бы нужды в воскресении. И для знания также необходимо вос-

22—436

кресение, ибо воскресение есть осязательное доказательство сынами своего происхождения от отцов, своего единства или братства.

ТОЛСТОЙ И БРАТСКОЕ ЕДИНЕНИЕ

«В наше время,— по словам Толстого,— назначение искусства ясно и определенно: задача христианского искусства — осуществление братского единения людей» [3]. Да, это было бы определенно и ясно, если бы вместо слова *людей* стояло — *сынов человеческих*, тогда и *братское* имело бы прямое и точное значение. В обыкновенном смысле, понятном для всех, начиная от детей, братство основывается на отечестве: только по отцам мы братья; братство без отечества непонятно, и братское единение сынов может быть полным только в деле отеческом. Но Толстой об отцах не упоминает; если он и не отрицает отцов, то во всяком случае он игнорирует их. На чем же основано его братское единение людей? Истинное, естественное, настоящее братство, братство полное, есть братство по отечеству; но бывают братства и по другим основаниям, бывает, напр⟨имер⟩ братство по оружию... Но и по оружию братство существует для защиты отечества; и если оружие будет обращено на спасение от голода, от неурожаев — как это и предлагается с 1891 г.— в таком случае оружие не будет уже истребительным и сделается оружием всемирного братства; и тогда не только не нужно будет разоружение — которое и невозможно,— но потребуется привлечение всех и на всю жизнь к исполнению воинской повинности, так как эта повинность, спасая от голода, как одной из причин смерти, не может оставить без внимания и болезней, которые также ведут к смерти; спасая от смерти живущих, она не может забыть и тех, которые уже умерли; т. е. это будет братство именно для дела отеческого.

Братство бывает не по оружию только; братство бывает и по ремеслу, по занятию или труду; но для всемирного братства требуется, чтобы занятие было всеобщим; для объединения и необходимо даже, чтобы у всех было одно общее дело; и только при этом братство не будет пустым и бездельным; таким занятием может быть земледелие. Земледелие требует, однако, возвращения из городов в село, к праху отцов, и оно есть в настоящее время обращение праха отцов в пищу потомкам. Впрочем, такое употребление праха отцов есть лишь временное, неокончательное, разъединением миров вызванное. Воинская же повинность, как средство против неурожаев, уже требует, чтобы земледелие было всеобщим занятием.

Братство может быть и по питанию; известны выражения: «однокашники, однокорытники, одночашники»; а христианство питание, как условие жизни, существования, соединило с поминовением умерших: евхаристия есть благодарность отцам за полученную от них жизнь возвращением им жизни, что совершается теперь таинственно в поминовении, в причастии, благоговейному отношению к которым, говорит Толстой, научило людей будто бы искусство, а не детское, сыновнее чувство, как это было в действительности. В поминовении, в причастии принятие пищи так же необходимо соединено с воспоминанием умерших, как необходимо оно для поддержания и продолжения жизни живущих; и такое соединение питания с поминовением в строгом, прямом смысле значит, что избыток сил, даваемый питанием сынам, должен быть обращен на пополнение убытка сил стареющих, умирающих отцов и на возвращение жизни умерших; и в причащении это напоминание делается тем, у которых избыток сил, даваемый питанием, идет в настоящее время на рождение, на прирост. Гистотерапия и органотерапия есть, можно сказать, слабое начало обращения

сыновнего избытка сил на пополнение убытка сил отцов. Итак, если оружие, отнимающее жизнь, обращается в орудие земледелия, в орудие, доставляющее средство для поддержания и возвращения жизни, то братство по такому оружию есть истинное братство, союз сынов для возвращения жизни отцам; оно есть братство по общему занятию и труду.

Но Толстой может сказать, что он признает братство не по отечеству, а по человечеству; в таком случае, чтобы понять значение братства по человечеству, надо определить, что такое человек? Прежде *человек* значило — *смертный*; но это определение неточно и даже неверно; в строгом смысле человек есть сын умерших отцов; он смерть знает не в себе, а лишь по предшествующим случаям; *«смертный» есть индукция, а не дедукция*. Если же человек есть сын умерших отцов, в таком случае мы опять возвращаемся к отечеству, и смерть, конечно, и в этом случае должна вести к объединению; но к объединению для чего?..

Если же человек есть существо словесное, в противоположность бессловесным, к каким относят животных, в таком случае объединение будет литературным или говорящим обществом. Но если такое объединение и назвать братством, то исключает ли оно вражду?.. Впрочем, для того, чтобы и это объединение было всемирным, нужно объединение в языке всех народов, и объединение в языке не искусственном, как воляпюк, а в естественном, праотеческом. Лингвистика — наука, изучающая все языки, иного приложения, кроме выработки общего языка для всех народов, и иметь не может: в настоящее время есть корнеслов языков арийского происхождения; будет, конечно, корнеслов и всех языков; изучение корней слов путем общеобязательного образования будет распространяться всюду и изучение своего и иностранных языков будет вести к познанию того, что в них есть общего, родственного, отеческого, праотеческого; в самой азбуке склады и слоги заменятся общими корнями и тем осмыслят их. Создавая таким образом общий язык, мы будем необходимо приближаться к языку праотеческому, который станет входить в употребление, однако, только по мере усвоения всеми людьми общего труда; трудом же этим может быть лишь дело отеческое. Таким образом и действительное *объединение в языке приводит тоже к отечеству*.

Если человек есть существо разумное, в таком случае объединение или братство будет ученым обществом; но если бы и возможно было всех соединить в познании и это объединение стало бы всемирным, тем не менее вражды оно не исключало бы и было бы, очевидно, небратским. Только сыновнее чувство, общее всем, дает знанию цель, т. е. объединяет людей в познании силы, умерщвляющей отцов, раскрывает их души, соединяет их во взаимопознании и, делая людей братьями в самом глубочайшем смысле этого слова, ведет к возвращению жизни умершим. Но это невозможно, скажет Толстой. Хотя мы, как и он, не знаем, почему это невозможно, однако утверждать, что воскрешение непременно совершится, мы не будем; но то уже верно, что если мы все не соединимся в деле воскрешения, в деле несомненно братском, то и братьями не будем. И если человек есть нравственное существо, то ему, чтобы остаться нравственным, нужно или возвратить жизнь умершим, или же самому умереть; пережить же смерть отца, признав невозможность воскрешения,— значит не быть сыном, не быть и братом, не быть, следовательно, существом нравственным.

Называют также человека *существом погребающим*, находя, что погребение есть отличительный признак, исключительно свойственный одному лишь человеку. Первоначальный смысл погребения, отпевания (отчитывания), омовения, как известно, был — оживление; теперь этот смысл утрачен и даже слово «отпетый» употребляют не в смысле оживления, а в смысле безнадежно погибшего;

но также утратилось значение и даже вышло из употребления слово «сын человеческий», и заменилось оно ничего не говорящим «человек». С этою утратою потеряли значение и все требования, связанные с сыновним чувством, которым было вызвано, конечно, и погребение в смысле воскрешения.

Заменив определенное «сын человеческий» неопределенным «человек», мы лишили себя возможности сказать, кто наш общий враг, в чем наше общее дело. Если наше общее дело состоит в искоренении, в освобождении от общих всем бедствий, то никакого общего дела наш век совсем не знает и не признает; точно так же не знает наш век и общего всем людям врага, и даже знать не желает, потому что слепой, бесчувственной силе, которая и есть общий всем враг, нельзя дать почувствовать свою ненависть. Любви, так же как и христианства, наш век совсем не понимает, потому что под любовью к одним (как, напр⟨имер⟩, к бедным) скрывается обыкновенно ненависть к другим (к богатым). Совершенное непонимание христианства видно уже из того, что Христа называют не Сыном Человеческим, как Он Сам Себя называл, а человеком; знают отвлеченного Бога, а не Бога отцов; заповеди — «*Будьте как дети*», т. е. как сыны, как дочери, совсем не признают, хотя в ней-то собственно и заключается и из нее вытекает *наибольшая заповедь*. Все это и привело к тому, что под братством разумеют *не сынов, а просто людей*, т. е. добрые, невраждебные отношения между людьми.

Неизвестность общего дела и общего врага и есть самая характерная черта нашего века. У завершителя этого века, каким нужно признать Толстого, эта неизвестность, неясность и неопределенность особенно очевидна; она-то и привела его к проповеди «не-делания». «*Не-делание*» есть последовательный вывод из того, что он говорит о братском единении людей, в осуществлении которого, по его мнению, и заключается будто бы задача христианского искусства в наше время, задача, сводящаяся к тому, чтобы вызвать «благоговение к достоинству каждого человека, к жизни каждого животного» [4] (т. е. достоинство человека состоит, очевидно, в том, чтобы жертвовать своею жизнью животным). Цель искусства будет достигнута, с точки зрения Толстого, конечно, лишь тогда, когда оно заставит людей «свободно и радостно, не замечая этого», отдать себя на съедение животным, т. е. когда заставит людей не сделаться наилучшими, а просто не быть, освободить от себя мир и оставит его зверям и скотам, или истреблению и похоти [5]. Относительно людей Толстой заботится лишь о том, чтобы они «свободно и радостно, не замечая этого», пожертвовали собою; т. е. искусство для Толстого есть лишь оцет, смешанный с желчью, который он подносит людям, ведя их на казнь. Можно ли идти дальше в человеконенавистничестве? или мы неверно, быть может, поняли Толстого? Как бы мы были рады, если бы, действительно, ошиблись!

А между тем целью не может быть даже «пожертвование собою для служения людям», побуждать к чему Толстой также обязывает искусство, первая обязанность которого, впрочем,— возбуждать благоговение к жизни животных и лишь к достоинству человека. Истинная любовь заключается в том, чтобы жить не для себя и не для других (не эгоизм, ни даже альтруизм): нужно жить со всеми и для всех, т. е. со всеми живущими для всех умерших.

Благоговение не к Богу, а к достоинству человека, но не к его жизни; благоговение к жизни животного, но не к его достоинству; благоговение, следовательно, к тому, чем животное отличается от человека, т. е. к зверству и скотству,— вот к чему зовет Толстой! Благоговение — термин, который до сих пор прилагался к существу, обладающему всеми совершенствами, всеобъемлющею любовью, всеведением, всемогуществом и т. д., а теперь Толстой прилагает этот термин (не говоря уже о животном) к достоинству человека; он прилагает

его к существу, которое этих совершенств не имеет. Впрочем, Толстой и в обязанность ему не ставит достижение этих совершенств. Благоговение внушается к достоинству существа, жизнь которого, по Толстому, никакой цены не имеет, и оно должно пожертвовать своею жизнью жизни животных. Самое достоинство человека в том, очевидно, и заключается, чтобы пожертвовать своею жизнью животным, уступить им мир. Но зачем после таких решительных определений понадобилось Толстому говорить о стыде перед роскошью, перед насилием, перед местью и даже о необходимости жертвовать собою для служения людям — не всем, конечно, людям, а лишь некоторым? Все это так ничтожно и мелко после того, как был решен вопрос о всех людях по отношению к животным, и решен в том смысле, что люди, ради сохранения своего достоинства, должны пожертвовать собою, своею жизнью, своим бытием для животных. Если бы Толстой находил нашу жизнь худшею жизни всех животных, а нас ставшими нравственно ниже всех скотов и зверей — как это мы иногда слышим и от людей хороших, доброжелательных, желающих возвысить нас,— тогда Толстой был бы, конечно, прав. Но нет! Толстой все достоинство человека, благоговение к которому этот фарисей из фарисеев проповедует, полагает именно в отдаче нашей жизни животным: иначе, что бы это значило — «благоговение к достоинству каждого человека, к жизни каждого животного»? Мысль слишком ясно выражена: человек должен отдать свою жизнь животным; Толстой говорит это вполне сознательно, с полным пониманием следствий, отсюда вытекающих; он знает, что, раз эти цели будут признаны, братское единение будет уже не бесцельным; оно будет в благоговении каждого к достоинству всех других людей и в благоговении всех людей к жизни каждого животного; братское объединение будет состоять во взаимной помощи друг другу и в осуществлении благоговения к жизни животных; а братская ревность к достоинству каждого человека будет покрывать позором тех, которые пожелали бы сохранить свою жизнь от пожрания ее животными!

Вот во что обращает Толстой благоговение, это высочайшее, святейшее чувство, в котором соединяются все силы души человеческой. Благоговение может быть вызвано лишь полным совершенством; потому-то оно и относится к Богу и к такой жизни — к жизни человеческой,— которая способна достигнуть подобия Божественному совершенству.

В благоговении заключается и наибольшая заповедь, т. е. заповедь о любви к Богу отцов и о братстве сынов. Заповедь «Будьте как дети», и эта заповедь нашла свое полное отрицание именно в том, что благоговение к Богу и к жизни отцов Толстой заменил благоговением к жизни животных и к достоинству человека, как отречению от своей жизни разумного существа ради жизни животных.

Если человек есть существо вертикально стоящее, т. е. противодействующее падению, тяготению, этой всеобщей силе природы, а, вместе, если он есть и существо, обращенное лицом к небу, в таком случае объединение будет иметь целью дело, не ограничиваемое землею. Если с небесным у нас слилось понятие о бессмертном, а с земным — понятие о смертном, то вертикальное положение, обращение лицом к небу, вызвано, следовательно, смертью, утратами. Делом же, трудом этого существа — у коего при вертикальном положении верхние конечности стали органами работы — стало возвращение жизни утраченным, умершим; а чрез них, т. е. воскрешенных, противодействие тяготению будет распространяться и на все миры, превращая это противодействие в управление мирами, в регуляцию...

Загадка сфинкса, касающаяся главным образом третьей опоры, которую нужно рассматривать как орган работы, как орган труда, создаваемый самим

человеком или сыном человеческим, до сих пор не разгадана, и сфинкс продолжает пожирать человека; природа продолжает казнить человека за невежество и бездействие, предавать его смертной казни. Под третьею опорою можно и должно разуметь громоотвод, поднятый на аэростате, извлекающий грозовую силу и, конечно, не для сохранения своей только жизни, а для возвращения жизни утратившим ее; но это — только слабое начало регуляции силами природы.

«НЕ-ДЕЛАНИЕ» ЛИ ИЛИ ЖЕ ОТЕЧЕСКОЕ И БРАТСКОЕ ДЕЛО? [6]

1. Т. М. Бондарев и Л. Толстой — «Трудолюбие, или торжество земледельца» (и торжество, можно сказать, не-думания) — Русское дело, 1888 г., №№ 12 и 13.

2. Л. Н. Толстой «Не-делание» (или — позволительно сказать — торжество тунеядства) — Северный вестник, 1893 г., № 9-й.

3. Л. Толстой «Страшный вопрос» (т. е. голод с его неизбежными спутниками, тифом и проч.) — Русские ведомости, 1891 г., № 306-й.

4. Глеб Успенский «Трудами рук своих», т. II сочинений, стр. 814, 3 изд. Ф. Павленкова.

Кроме вышеперечисленных произведений в предлагаемой статье имеются в виду еще и нижеследующие сочинения:

1. «Сказание о построении обыденного храма в Вологде» (Чтения в Общ⟨естве⟩ ист⟨ории⟩ и древн⟨остей⟩ рос⟨сийских⟩ 1893 г., т. 166-й), в предисловии к которому говорится о построении к юбилею преп. Сергия — чтителя Пресвятой Троицы — повсеместно и всем народом просветительных школ-храмов, посвященных образцу единодушия и согласия, т. е. Пресвятой Троице, во избавление от голода и язвы.

2. «К вопросу о памятнике Каразину» (Наука и жизнь, 1894 г., 15—16), где говорится об юбилее Каразину, в память которого и могут быть созданы школы-музеи, соединяющие распространение просвещения с расширением самого знания и с воздействием на слепые силы природы. Получая священное значение лишь чрез соединение, созданные в память Каразина, школы-музеи станут и орудием в деле всеобщего спасения — спасения от голода и язвы.

3. «Постройка и освящение нового здания церковно-приходской школы в с. мордовском Качиме Городищенского уезда» (Пензенские Епарх⟨иальные⟩ Ведом⟨ости⟩ за октябрь 1892 г., № 29-й) — как ответ на не-делание, даваемый делом, и притом делом тех, которым, по слову Христа, принадлежит Царство Божие; это, можно сказать,— «Быль о том, как дети построили школу».

4. В. А. Кожевников «Бесцельный труд. «Не-делание» или Дело? Разбор взглядов Эм. Золя, А. Дюма и гр. Л. Н. Толстого на труд». Москва, 2 изд., 1894 [7].

Для России голод 1891 года мог бы иметь то же значение, какое для Германии имела семилетняя война [8]: война эта положила начало освобождению Германии от умственного и нравственного влияния Франции, положила начало созданию самостоятельной немецкой литературы и философии. Немцам нужна была вражда к себе подобным, чтобы избавиться от подражания, сделаться неподобными французам, стать самими собой, немцами. Нам же, как оказывается, нужна не вражда, а нужен союз со всеми, не мир только, а именно союз,

чтобы стать новыми людьми, а вместе, и возвратиться к старине, чтобы быть никому не чуждыми и всем близкими, чтобы стать сынами человеческими; ибо сила, вызывающая нас к самостоятельности, не только требует устранения всякой вражды к себе подобным, но и взывает к теснейшему соединению со всеми. В этом — наше счастье, которое не должно, однако, быть предметом гордости... Для Германии самостоятельность была делом самолюбия, гордости; для нас же это — дело только необходимости, спасения от конечной гибели.

Голод 1891 г. хотя и можно счесть миновавшим, но атмосферные явления и последовавших за ним лет не представляют ничего успокоительного; и в дальнейшие годы терпели мы во многих местах от засухи, а в других — от разрушительных ливней. Крестьяне говорят, что «*не земля, а небо нас кормит*»; но если эта кормилица наша стала действовать разрушительно, если она стала отталкивать нас, то не следует ли заключить, что кормлению приходит конец, что время отнятия от груди настает, что область дарового еще более суживается и требует расширения области трудового? То, что прежде давалось даром, теперь требует труда. Отнятие от груди не может не сопровождаться болезненными явлениями, оно может иметь даже смертельный исход, если только это «кормление небом», «доение небесных коров» (Примечание 1-ое), то есть дождь, как явление слепой силы, не будет заменен дождем, вызываемым действием разума общего, собирательного, если мифическое средство не будет заменено действительным, открываемым путем знания. Отнятие от груди есть только начало совершеннолетия, только повод к объединению всех в труде познания и управления, т. е. регуляции слепою силою, носящею в себе голод, язву и смерть; ибо для естественного, а не искусственного обеспечения от голода необходимо объединение всех народов, нужно коллективное знание и творчество, имеющее своим предметом самую природу, а единым художником — все человечество...

Если же не произойдет соединения против истребительной силы, то мы сами будем истреблены, потому что природа казнит смертию за невежество («Наука и жизнь», 1894 г., № 15 и 16, «О памятнике Каразину» и «Русский архив», 1892 г., № 5, «Каразин», стр. 75)[9]. Впрочем, для истощенных, выродившихся, т. е. культурных, людей даже самоистребление, даже нирвана кажется благою вестью...

Голод 1891 года мог и должен был сделаться началом освобождения России из-под чужого влияния, началом ее самостоятельности; но такого значения он не получил, и надо сознаться, что не только однолетний, но и семилетний голод, способный довести даже до смерти, едва ли вызовет нас на самостоятельное дело. Обращаться к чающим гражданского и политического обновления России — труд напрасный; они останутся глухи, слепы и холодны ко всему, что идет не от Запада. Мы так и останемся рабами немцев, французов, англичан, контизма и кантизма и вообще Запада, вплоть до нового порабощения исламом, Востоком. В самой современной проповеди о мире чувствуется расслабление, а не сила; хотят водворить мир путем уничтожения энергии, а не путем обращения ее на дело всем необходимое; уничтожение же энергии, войска, готовит не мир, а иго. Проповедники разоружения трудятся для ислама; они готовят Европу и Россию в жертву начавшему свое возрождение в Африке магометанству. Запад изобретает оружие, а магометанский Восток воспользуется им; бросьте оружие, а Восток подберет его и вас же им убьет!.. Но Европа даже не бросает оружия, а прямо вооружает им воинственных кочевников.

Голод 1891 г. не положил начала самостоятельности России, потому что никто не хочет обратить внимания на действительное его значение и естественную причину; большинство трактовавших о нем, слепо следуя учениям, иду-

щим с Запада, старается видеть причину бедствия не в естественных условиях существования рода человеческого, не в зависимости его от слепой силы природы, а лишь в условиях общественных, возбуждающих взаимное неудовольствие и вражду; она-то и закрывает коренную причину, которая, будучи правильно понятою, не только не возбудила бы вражды в людях, но и примирила бы их, ибо причина, производящая голод, грозит общей гибелью.

Наибольшему отвлечению внимания от истинной причины голода послужил гр. Л. Н. Толстой, давно уже призывающий общество к изменению сложившихся порядков, хотя и неизвестно, в силу чего он делает такой призыв. Неизвестно также, какими новыми порядками должны быть заменены старые. Гр. Толстой давно уже провозглашает: «так жить нельзя!», но как надо жить, он не поясняет; он не говорит, что до́лжно делать, и учит лишь тому, чего делать не надо. Это свое отрицательное учение он проповедует со страстностью, непонятною для учения, ничего положительного в себе не заключающего, и с полным убеждением, что людям ничего не стоит выйти из общего строя жизни, отказаться от всего, чем они живут; стоит, говорит он, лишь хорошенько захотеть, и сейчас же, без рассуждений (главное, без всяких рассуждений!) привести в исполнение свое желание. Так, несколько лет тому назад в статье «Трудолюбие или торжество земледельца» гр. Толстой делал призыв к хлебному труду ради «голодных, холодных, заключенных и больных» [10]; и мы слышали от него, будто достаточно только верить во Христа, а не понять Его учение, и будешь знать, что нужно делать, чтобы не спрашивать, «как быть с голодными и холодными», и не с теми только, которые около нашего крыльца, но и с теми, которых мы не видим, которые на десять, а быть может, и на сто верст от нас... Всякий, конечно, знает, как помочь голодному и холодному, который у его крыльца; в этом случае, действительно, нет нужды у кого-либо что-нибудь спрашивать; но совсем другое дело помочь тем голодным и холодным, которых мы не видим, но о существовании коих, по словам автора, мы все знаем и должны знать. В этом случае вопрос идет уже о том, как помочь голодным и холодным *вообще*, иначе сказать, как сделать, чтобы *не было* голодных и холодных.

Но разрешить такой вопрос одним сердцем, очевидно, нельзя; для этого необходим также и разум, что сознает, конечно, и сам гр. Толстой, ибо и сам он считает нужным предложить средство к разрешению этого вопроса, исходящее не из сердца только, но и из рассуждения. Он видит его в «хлебном труде», а потому и приглашает всех без исключения сделаться землепашцами, не заботясь о том, что приглашает на выпаханную, истощенную, опустошенную землю, и решительно не думая о том, что́ ждет приглашенных на этой расхищенной земле. Ждал же их страшный метеорический погром 1891 года; ждут и другие такие же и даже более страшные бедствия, которых мы несомненно скоро и дождемся. Само собою разумеется, что приглашение это относится прежде всего и в особенности к тем, которые занимались до сих пор умственным трудом. Но что могут сделать эти люди с своими, по выражению самого автора, слабыми, неумелыми руками? Они не прокормят и себя и только увеличат число голодных!.. А между тем эти же самые люди, неумелые, бессильные в пахоте и косьбе, могли бы быть умелыми и сильными в деле предупреждения метеорических погромов, в предупреждении засух и ливней, и это было бы воистину *общим*, хотя и не *одинаковым* делом, таким трудом, который возвысил бы и крестьянский хлебный труд до участия в регуляции, в научном опыте. Неужели автор серьезно думает, что стоит лишь взяться за соху, возвратиться в село, к деревенской жизни, чтобы получить исцеление от всех зол?.. Он забывает, что народ никогда не ограничивал земледелия одною пахотой да косьбой и т. п.; на-

род всегда имел в виду действовать и на метеорические явления; и хотя действия его ограничивались в этом отношении только жертвоприношениями, во всяком случае народ приписывал им силу вызывать дождь, «доить небесных коров» и был убежден, что без жертвоприношений так же не было бы урожая, как и без пахоты и косьбы (Примечание 2-ое). Граф Толстой забывает, что село — еще не рай и сельские жители — не ангелы, что и село не лишено своих бедствий: в нем бывают неурожаи, градобития, падежи, болезни; и все эти бедствия даже расширяются и усиливаются и снова будут приводить к страшному вопросу, т. е. «к смерти голодных миллионов», выражаясь развязным языком гр. Толстого, и «к худшему из бедствий — к остервенению, к озлоблению людей» [11]. Сельские жители, хотя и занимаются *одинаковым*, но не *общим*, как ошибочно выражается автор, делом, однако и это не мешает им считать себя взаимно чужими, враждовать друг с другом и быть падкими на приманки городской жизни. И если бы все не-земледельцы, бросив науку, науку о земле, воде и обо всем, от чего зависит урожай, науку, изучающую все народы, как единый род, изучающую все, что указывает на это единство, на происхождение всех от одного праотца и на необходимость всеобщего примирения,— если бы все, бросив науку, сделались пахарями и занялись бы не *общим*, повторяем, а лишь *одинаковым* делом, то от этого неурожаи, градобития, падежи и болезни, а также ссоры и вражда к близким и дальним не только не прекратятся, но даже и не уменьшатся; а вместе с тем пришлось бы отказаться и от всякой надежды на избавление от этих бичей даже когда-либо в будущем.

На ученых и исследователей нужно смотреть как на командированных для изучения природы и всех условий человеческой жизни, в видах отыскания средств для объединения всех в одном действительно *общем* труде избавления от голода, холода, жары, болезней и т. п. Ученых можно и до́лжно обвинять за многое, но никак не за то, что они не бросают своих занятий и не возвращаются в село такими, каковы они ныне есть, т. е. неспособными помочь бедствиям, тяготеющим над селом. Ученых надо обвинять за то, что их занятия слишком еще малы, слишком еще ничтожны, чтобы быть полезными селу; виновны ученые в том, что они забыли о своем происхождении от села и о вытекающей отсюда обязанности, и особенно виновны в том, что они обратили науку в рабыню города, в прислужницу мануфактурным соблазнам, поработили село городу, Россию — Западу, и если не создали, то усилили город, который так же забыл о своем происхождении от села и свой долг к нему... Обличение порока ученых составляет великую заслугу гр. Толстого; но эти обличения не должны переходить в отрицание самой науки; нельзя же кидать в печь шубу, когда завелись в ней блохи, по образному выражению самого гр. Толстого! Надо полагать, что было время, когда не существовало такого разделения, как ныне, и когда все занимались одинаковым делом, и, конечно, не без причины, одни остались в том положении, в котором были, а другие отделились от них, ушли; а если это разъединение произошло не беспричинно, то, не устранив причин разъединения, нельзя ожидать и прочного воссоединения. Как же требовать перехода в село, к хлебному труду, не подумавши, не обсудивши наперед, что из этого выйдет? А между тем гр. Толстой требует, чтобы такой переход был сделан «не думавши»: «останови,— говорит он читателю,— деятельность твоего ума...» [12] И можно ли ему поверить, что сделавших столь необдуманный шаг действительно ожидают такие радости, о которых прежде они и понятия будто бы не имели?..

Но вот оказывается, по наблюдениям и опытам людей неумелых в непосредственном хлебном труде, что пушечные выстрелы, которые, по мнению Толстого, хороши лишь для предупреждения петербуржцев о поднятии воды,

способны также, быть может, вызывать дождь там, где он нужен, т. е. не предуведомлять лишь о наводнениях, но и устранять неурожаи, избавлять, следовательно, от голода. И стало это известно как раз во время голода от засухи в 1891 году; а потому, если бы и последовать совету гр. Толстого, то, даже приостановив деятельность ума, но не закрыв намеренно глаз, мы все-таки были бы свидетелями неурожая от засухи у нас и в то же время — открытия средства против засухи в Америке, причем этим средством оказывается то самое орудие, которое употребляется на взаимное истребление! Совпадение этого научного события с голодом указывает с непреоборимою настойчивостью на нашу обязанность по меньшей мере испытать, не могут ли на самом деле орудия, придуманные для взаимного истребления (разумея под такими орудиями не одни взрывчатые вещества, но все, что употребляется в войне, а есть ли что такое, что не употреблялось бы или из вновь изобретенного не применялось бы к военному делу!),— не могут ли орудия истребления быть употребляемы как средства спасения от голода и, вообще, как средство восстановления истощенной силы природы? Человек сделал все зло, какое только было возможно, придумывая всевозможные орудия для взаимного истребления, сделал все для опустошения природы... и вот является указание, откровение истинно-божественной благости, что первое зло может быть средством избавления от второго, что орудия взаимного истребления могут быть употреблены на восстановление истощенной силы природы!.. И неужели же мы оставим без внимания это указание и не сделаем всего возможного, чтобы последовать ему?.. В самом деле, если орудия, употребляемые для взаимного истребления, окажутся действительным средством против засухи, в таком случае урожай не будет уже в зависимости от этой случайности; он будет огражден от нее силами человека, и таким образом зависимость урожая от труда человека значительно увеличится. Надежда на такой результат (а она имеет большие основания) не налагает ли на нас обязанности испытать все, чтобы убедиться, насколько действительно означенное средство?

До сих пор труд земледельца ограничивается, по слову Апостола, тем, что он сеет; возращает же Бог, так что трудового в урожае еще очень мало, и Бондарев совершенно не прав, утверждая, будто Господь после установления заповеди «в поте лица снеси хлеб твой» только однажды поманил, побаловал евреев манною, даровым хлебом, и тем непоправимо будто бы испортил их. Напротив, Господь и до сих пор балует земледельцев, давая им, как еще несовершеннолетним, даром то, что должно быть трудовым, и это не баловство, конечно, а необходимость или, лучше сказать, божественная благость в отношении людей, пока они остаются несовершеннолетними, пока они младенцы и сами добывать себе пищу не могут. Только в последнее время все чаще и чаще, а прежде лишь изредка, засухами, ливнями, градобитиями, саранчею, гессенскою мухою, т.е. метеорическими, энтомологическими, биологическими и всякими другими действиями Господь стал напоминать людям, что пришло уже время, настала уже пора заменить даровое трудовым. Называя земледелие уже теперь хлебным трудом, утверждая, что хлеб принадлежит только тому, «кто его работал» [13], и таким образом гордо приписывая себе то, что, по нашему детству, составляет исключительную принадлежность пока Бога, нашего Отца, Бондарев и тот земледельческий круг, от имени которого он пишет и с которым себя отождествляет, делают для урожая, в сущности, несравненно меньше, чем земледельцы многих других стран, чем земледельцы, напр⟨имер⟩, Запада, где не один хлеб, но и траву сеют, меньше и дальнего Востока, где принимают великие труды по орошению и удобрению; а есть и такие места, где са-

мую землю приносят издалека и поднимают на голые скалы и где, несмотря на такие труды, хлеб все-таки остается даром Божиим.

«Записка от неученых к ученым», часть которой составляет настоящая статья, также признает необходимость участия *всех* в сельскоземледельческом труде; но сила этого труда — не в пахании и не в сеянии только, которые не предохраняют урожай от множества ожидающих его впереди случайностей: сила земледельческого труда заключается в управлении самими условиями растительной и животной жизни, т. е. теми условиями, под влиянием коих развивается жизнь, происходит рост, созревание, урожай. Только управление этими условиями, в которое входит все естествознание в самом обширном смысле (да и не одно естествознание!), может предохранить урожай от всех случайностей, сделает его всегда верным; только при такой власти над силами природы земледелец перестанет быть подобным игроку, земледелие — игре, а урожай — выигрышу.

Таким образом «Записка от неученых к ученым» в целом ее составе, признавая необходимость участия в нем *знания*, требует от ученых *программы, плана, проекта* этого *общего дела*; настоящая же часть этой записки требует и от работающих, делающих, *не работы только, но и знания*. И только при исполнении этого требования, при принятии на себя и учеными и неучеными двойного труда — учеными не одного только знания, но и действия, а неучеными не просто работы только, а работы, направляемой знанием, наукою,— только при этом условии и можно надеяться, что заповедь Божия: «в поте лица снеси хлеб твой» — будет действительно исполнена. Бондарев же и ему подобные очень ошибаются, полагая, будто хлеб есть плод *их* труда, вопреки убеждению немудрствующих, истинных, не испорченных влиянием города земледельцев, которые, согласно с Апостолом, единогласно утверждают, что «хлеб есть дар Божий», т. е. что трудовое в хлебе ничтожно сравнительно с даровым. Глас народа в этом случае есть несомненно и глас Божий. Согласно с этим взглядом на хлеб, как на дар Божий, как на полученный даром, «туне», крестьянин, по правилу, в сердце начертанному: «туне приясте, туне дадите», щедро раздает этот дар всем, когда уродит Господь, ибо не «человек работает хлеб», а Бог его рождает. Раздает крестьянин хлеб «в простоте» и не считает тех, которые принимают от него этот дар, тунеядцами, так как и сам он получил его даром. Бондарев же, называя других тунеядцами, не замечает, что и сам он — такой же тунеядец, только усматривающий сучец в глазу брата, но не замечающий бревна в собственном. Такой именно взгляд на хлеб, как на дар Божий, особенно свойствен стране, где живет Бондарев; и как согласить с таким воззрением требование закона, чтобы крошки чужого хлеба никто в рот взять не мог, исполняя который крестьяне сделались бы хуже жестокосердого богача, крошками со стола которого питался бедный Лазарь. Предлагая установить такой закон, Бондарев превосходит самих ученых, бездушных философов, идеал которых заключается в том, чтобы работать *только для себя, только одному* поглощать все плоды своего труда, ни с кем не деля их; в противном же случае, по этому идеалу, труд будет наемный, имеющий все свойства рабства *. Была ли когда написана сатира злее на так называемый свободный труд, чем этот панегирик? И неужели же составивший его «солипсист» (производя это слово от «solus» и «ipse») [14] думает, что не нашлось бы преступников закона, воспрещающего всякий труд *не для себя*, всякую уступку, какими бы карами ни грозили нарушителям это закона?!. Но

* Вот слова «авторитета» на эту тему: "Le travail du maître, le travail pour soi est le seul vraiment libre et aussi le seul pleinement productif, car l'homme qui travaille pour lui même est le seul qui jouisse entièrement des fruits de son travail, le seul untéressé à tirer de ses forces tout le parti possible, parce que personne n'en partage le produit avec lui" [15].

наш Бондарев превзошел и этого солипсиста, предложив установить закон, воспрещающий брать в рот «хотя бы крошку чужого хлеба». И из какого чувства возникло требование такого закона, требование, признающее *только чужих*, т. е. отвергающее братство и вообще родство, требование, отрицающее, следовательно, и христианство? Не очевидно ли, что Бондарев не может быть типом крестьян-земледельцев, от круга которых он самозванно говорит; если бы Бондарев был их представителем, то они оказались бы крестьянами совсем иного рода, чем те, тип коих показал нам гр. Толстой в Каратаеве и о которых можно бы сказать, обращаясь к людям всех других сословий, «будьте как крестьяне, как Каратаевы», подобно тому, как Христос сказал: «будьте как дети». «Записка от неученых к ученым», часть коей составляет и настоящая статья, под именем неученых разумеет именно крестьян типа Каратаевых и ничего так не опасается, как превращения Каратаевых в Бондаревых; тем более, что под влиянием города такие превращения случаются, и чем дальше, тем случаи эти повторяются все чаще... Но горе селу, горе крестьянству, горе и всему миру, если число таких превращений будет все расти! Это будет переход не от города к селу, а превращение села в город, и притом даже худший нынешнего, который не успел еще дойти до такого, как думают, совершенства, а на самом деле до такого падения, до такого взаимного между людьми отчуждения, чтобы запретить делиться друг с другом даже крошками. Если бы Бондарев стал проповедывать такое воспрещение среди крестьян, то они, конечно, сочли бы его за антихриста, а образованные и интеллигентные признали его пророком! Что Бондарев — не настоящий крестьянин, это видно из того, как он хочет напугать горожан возможностью для всех крестьян покинуть хлебный труд. Бондарев спрашивает незанимающихся земледелием: «что бы они стали делать, если бы мы все (т. е. земледельцы) попрятались от хлебного труда кто куда, а кто куды?!» [16]... Но можно ли представить себе крестьянина, любящего свою землю, свое дело, который решился бы выразить такое предположение? Неиспорченному крестьянину и в голову не придет, чтобы возможно было так, ни с чего, покинуть землю, ибо только самая крайняя нужда заставляет крестьянина оставлять свою землю, потому что оставление земли всегда сопровождается болью, непонятною, конечно, горожанину, непонятною, должно быть, и Бондареву. Но это-то и обличает, что Бондарев — не настоящий крестьянин-земледелец, а крестьянин, испорченный влиянием города. Нельзя не заметить при этом и того, что напугать таким предположением горожан нельзя, потому что город вполне верит в возможность производить со временем зерно (т. е. заключающиеся в нем питательные вещества) сначала лабораторным, а потом и фабричным путем; в этом «интеллигенты» видят даже идеал города, полное и окончательное его торжество над селом. Положим, в это пока только верят, но верят, к сожалению, на основании множества уже совершенных чудес, каковы телеграфы, телефоны, железная дорога и т. п., а затем на основании даже таких открытий, как искусственное воспроизведение сахара и белка («Из области науки», «Русские ведомости», 1893 года, № 269, а также «Речь Бертло», «Русск⟨ие⟩ ведом⟨ости⟩», 1894 г., № 90 от 1-го апреля). Мы говорим «к сожалению», потому что, если надежды эти осуществятся, род человеческий погибнет, хотя и не от того, от чего ожидают его гибели Толстой и Бондарев; род человеческий погибнет от того, что разъединение достигнет тогда высшей степени, общий труд и общее дело будут тогда совершенно невозможны, и заповедь, повелевавшая обладать землей, данная гораздо ранее восхваляемой Бондаревым [17], будет не только скрыта, но, выражаясь по-бондаревски, и «опровергнута», т. е. будет признана ненужною. Тогда род человеческий, предавшись комфорту, забавам, игрушкам и отказавшись окончательно от управления слепою

силою, т. е. от *единого общего дела*, погибнет, ибо слепая сила сама собою и ведет к гибели...

Что Бондарев — не настоящий крестьянин, это видно и из того, что великий вопрос об отношении города к селу превращается у этого лжекрестьянина в вопрос мелочного самолюбия; тогда как истинные крестьяне, коим вовсе не свойственно наше жалкое самолюбие, в своих пословицах поставили этот вопрос гораздо прямее, хотя и в преувеличенном, может быть, виде. Согласно с этими пословицами, можно было бы сказать: «пока будет город, будет и голод», ибо город в действительности есть скопление людей не сеющих, не жнущих, а только придумывающих способы отнять хлеб у сеющих, оставляя им мякину, плеву и плевелы; и чем многолюднее становятся города, тем более села, приобретая от городов ненужное, терпят нужду в необходимом (Примечание 3-е)... Бондарев же говорит: «На два круга я разделяю весь мир: один возвышенный и почтенный, другой — униженный и отверженный» [18]; то есть первый круг ему представляется в виде богачей, а второй в виде Лазарей; и надо полагать, что, когда Бондарев будет отнесен на лоно Авраамово и незанимавшихся хлебным трудом в сей жизни увидит мучимыми голодом и жаждою, он уж, конечно, не даст им ни капли воды, ни крошки хлеба... Затем, от имени Лазарей, Бондарев предлагает богачам 250 вопросов, точнее — поучений, обвинений и допросов, и в 43-м из них, между прочим, говорит: «если бы Бог положил такую заповедь: возьми камень в сто пудов и носи». Приписав Богу такое требование, заносчивый Бондарев, нимало не думая, отвечает: «Не могу: Ты не дал мне такой силы» [19]. А незаносчивые исполнили волю Божию, хотя это и казалось невозможным: незаносчивые устроили орудия, которыми можно переносить и не сто пудов, а больше. «Если бы Бог сказал,— продолжает Бондарев,— летай по воздуху, как птица», и, не дав себе труда подумать, дерзко отвечает: «Не могу: Ты не дал мне крыльев» [20]. А обвиняемые им, Бондаревым, в тунеядстве, исполняя волю Божию, устроили аэростат. Этот 43-й пункт, выраженный в такой заносчивой форме, и открывает нам, в чем заключается заблуждение Бондарева: Бондарев, как и Толстой, отдает решительное предпочтение труду ручному пред умственным, что простительно, конечно, невежественному Бондареву, но совсем непростительно Толстому. Те, которые не осмелились возражать Богу, несмотря на кажущуюся невозможность требования, сделали вышесказанное не руками лишь, а главным образом — умом, языком, пером. И самое земледелие есть прежде всего дело не рук, а ума и знания. Чтобы начать сеять, нужно предварительно знать, что зерно произведет целый колос, а это могло стать верным выводом лишь после продолжительных наблюдений над растительною жизнью. Если бы Бог сказал: «Брось зерна в землю, зарой их туда», то, согласно с Бондаревым, нужно бы ответить: «Лучше съесть их, чем бросать»... Не условно, не «если бы», а *действительно*, Бог требует от человека, чтобы он носил тяжесть не во сто пудов, и даже не в тысячу, а чтобы держал и направлял *всю землю*; требует и летания от человека, и не такого только, на какое способны птицы, а такого, при котором не было бы разъединения между мирами. И все эти требования выражены в не замеченной Бондаревым заповеди: «обладайте ею!», т. е. землею. Отказ исполнить заповедь Божию, якобы невозможную, Бондарев одобряет; такие оправдания, как «Бог не дал ему такой силы, не дал крыльев», Бондарев признает уважительными!.. «А хлеб почему не можешь работать?» — спрашивает Бондарев, разрешающий не исполнять заповеди Божии, но строго требующий исполнения своей... А между тем заповедь Божия, кажущаяся Бондареву невозможною, исполнена; а то, что кажется Бондареву возможным, то не исполнено и до сих пор. Так далеки пути Божии от путей, указываемых нам Толстым и Бондаревым!..

Несмотря, однако, на все это, нельзя не ценить произведения Бондарева, потому что в нем, сам того не замечая, он раскрывает самые непривлекательные свои стороны, свойственные не селу, а именно городу; Бондарев показал, чем не должен быть не только крестьянин-земледелец, но и вообще человек, и, вместе, уяснил, почему не строптивые, по Бондареву, а именно «кроткие», по евангельскому выражению, наследуют землю: наследуют землю те, которые не завидуют, не считают хлеб плодом исключительно их труда, не требуют, чтобы все непременно пахали, если хотят есть; и потому именно, что этого не требуют, они и получат *верный* урожай, получат возможность обеспечить его от всяких случайностей. *Наследовать землю* — это и значит *обладать ею*; а когда человек, т. е. земля, наделенная разумом («земля еси»), будет обладать землею, не имеющею разума, тогда будет отменено и наказание, выраженное в словах: «земля еси и в землю отъидеши»; тогда будут возвращены к жизни и те, которые, в силу этого приговора, уже отошли в землю, которые были поглощены ею, как силою слепою, неразумною, потому и сами, вместе со всеми, в разум истины не пришли еще.

Но Бондарев, очевидно, предчувствует великую будущность земледелия; он так верит в эту, хотя и смутно ему представляющуюся, будущность, что ожидаемое становится для него как бы настоящим, что и выразилось в самом заглавии — «Торжество земледельца». Когда Бондарев говорит, что «не верою, а хлебным трудом человеческий род спасется» [21], то этим делает такое возражение против протестантизма, которого никогда и нигде сделано еще не было, если под хлебным трудом разуметь земледелие в самом обширном смысле, т. е. объединение в труде познания и управления слепою силою, носящею в себе урожаи и неурожаи, жизнь и смерть. Бондарев и понимает хлебный труд в самом широком смысле, так как говорит, что этот труд искоренит все пороки и преступления, объединит всех в одной вере, что первородный закон «в поте лица» все вероучения собрал бы воедино и «в одно столетие, а то и ближе, от востока до запада, от севера до юга соединил бы всех в одну веру, во едину церковь, во едину любовь» [22]... Когда Бондарев понял, как ему казалось, в чем причина зла в мире,— т. е. в забвении первородного закона, когда он понял, в чем источник блага, т. е. в восстановлении этого закона, то почувствовал такой прилив сил, что он, 65-летний старик, мог без всякой помощи, один, распахать восемь десятин!.. Спасение хлебным трудом, как, по-видимому, понимает его Бондарев, противоположно не только протестантизму, но и толстовскому «не-деланию», которое есть лишь завершение, последнее выражение протестантизма, провозгласившего спасение только верою, а не делами, т. е. тоже — не-деланием. Философия продолжила развитие протестантизма, требуя лишь отрицательных добродетелей, терпимости, свободы, трезвости, умеренности, во всем благоразумия, т. е. сомнения, все сводя к правилу «не делать другому того, чего бы не хотел, чтобы тебе делали». В этом протестантизм и философия сходились с евреями, которые требовали служения Богу также не-деланием: один день (суббота) они мнимо (т. е. мыслью, верою, представлением) служили истинному Богу, а остальные шесть дней недели они служат и служили действительно, делами, богам ложным или, вернее, одному ложному богу-золоту, богатству...

Нельзя не признать, что в стремлении к селу, к труду земледельческому, к тому, чтобы жить свято, как выражается Успенский (Сочинения, 3-е изд. Ф. Павленкова, т. II, стр. 814, «Трудами рук своих»), есть несомненная истина [23]; но благодаря лже-учителям, авторитетно уверяющим, будто думать при этом не нужно, учиться также ничему не следует, стремление это наделяет села людьми, которые, может быть, даже в большинстве несомненно искренни, но

вместе с тем и таковы, что ни умственно, ни физически они не способны быть полезными ни себе, ни селу. Требуя немедленного, «сейчасного» перехода к «хлебному труду», запрещая всякое обдумывание этого шага, гр. Толстой не считает нужным хотя бы указать ту землю, которую приглашает пахать; а между тем приглашение заниматься земледелием обращено им не к одному, двум, трем личностям, а ко всем безземельным, пахотой не занимающимся, которых у нас в России найдется не один миллион. И как не подумать о тех, которые, впервые обращаясь к земледельческому труду, должны для этого порвать со всем прежним и сразу стать в число тех, которых надо и накормить и согреть? Как не подумать, будет ли чем накормить и согреть их прежде, чем они успеют найти себе землю, добыть земледельческие орудия, завести хозяйство, пока они успеют привыкнуть к новому для них труду, чтобы не подвергаться бóльшим лишениям вследствие своей неумелости, чтобы быть не в худших по крайней мере, чем другие земледельцы, условиях? И это — тем более, что переселенческое движение, не только не прекращающееся, но все усиливающееся, несмотря на все страдания, претерпеваемые переселенцами, свидетельствует, что условия сельскохозяйственного труда становятся невыносимыми даже для исконных земледельцев. Странно, впрочем, и говорить об обязанности думать об этом: ведь это не отдаленный какой-либо вывод, а то, что должно наступить тотчас же, как только призыв к земледельческому труду будет принят безземельными; ибо немедленно после этого они окажутся в таком положении, которое заставит, несмотря ни на какие запрещения, думать о себе всех не лишенных этой способности, составляющей отличительное свойство человека. Это уже такое побуждение к мысли, которого не остановишь, несмотря ни на какие усилия, несмотря даже на искреннейшее желание последовать совету Толстого — *не думать*! Мысль человеческая, по выражению одного писателя (Герцена) — не руки, которые можно сложить. Если же подумаем обо всем этом, то увидим, что приглашение к хлебному труду, делаемое ради голодных и холодных, если бы оно принято было серьезно, потребовало бы для своего осуществления обширного плана действия, плана, обдуманного во всех подробностях, входящего во все нужды, во всевозможные случайности, которые ожидают переходящих к земледельческому труду. И не только нельзя не думать обо всем этом, но можно упрекать гр. Толстого, что, приглашая к хлебному труду, он не дал себе труда подумать, как совершить переход к нему. Очевидно, это дело — ему не родное; ему будет не жаль, если оно и не совершится, потому что если бы такой переход был осуществлен не думавши, то обращение к земледельческому труду безземельных, по безотчетному лишь чувству, по одному безотчетному стремлению, повинуясь которому, вероятно, и гр. Толстой делает свой призыв, не только не будет полезно голодным и холодным, не только никого от голода не спасет, но и увеличит число голодных; при земельной же тесноте, которая уже чувствуется, все это может вредно отозваться и на исконных земледельцах-землевладельцах.

А между тем, если мы послушаемся не собственного безотчетного чувства и не гр. Толстого, а Божественного голоса, выражающегося в событиях, то сама логика их укажет нам, что войско со всеми орудиями войны, будучи обращено в естествоиспытательную силу, не в смысле только наблюдения, но и в видах воздействия на слепую силу, может сделаться орудием и средством спасения. И тогда именно поступление в войска будет переходом к хлебному труду, к селу, переходом не только безобидным, но и необходимым для села. Тогда временные, летние станы превратятся в постоянные; воинская повинность будет не только всеобщею, но и не временною только, а такою же постоянною, как само земледелие. Тогда поступление в войска будет отрывать от города,

а не от села, не от земледелия, как ныне, потому что войска будут тогда в поле не во время лишь войны, а всегда; это и будет их настоящею полевою службою. И тогда станет очевидным, что план перехода горожан к селу, к земледельческому труду был готов уже задолго прежде, чем явились у людей мысли о том, задолго прежде, чем начали чувствовать, хотя и бессознательно, необходимость такого перехода. Земледелие при этом потеряет промышленный характер, будет заботиться об извлечении *не наибольшего*, а *наиболее верного* дохода, т. е. главная забота будет тогда обеспечить, гарантировать урожай. Сама мануфактурная промышленность станет зимним лишь занятием не одних особых специалистов, а тех же земледельцев, то есть станет кустарною, которая не будет придавать вещам, предназначенным для домашнего употребления, художественную форму, привлекательный вид, обольстительную наружность. Этим будет воспитываться стремление прочно обеспечить существование, окончательным выражением чего является *бессмертие вместо временных удовольствий*, наслаждений.

В странах мануфактурных, в городе наука не может раскрыться во всей полноте, не может получить приложения, соответственного широте мысли; там деятельность не совпадает со знанием, ибо первая ограничена производством мелочей (игрушек), тогда как последнее, т. е. знание, стремится охватить всю природу. Очевидно, наука перерастает свою колыбель; ей тесно в мастерской, и фабрика не дает ей должного простора. Положим, наука достигла бы, как некоторые надеются и как об этом было сказано выше, возможности производить зерно фабричным путем; пусть это даже идеал городского Запада! Но тогда и разнообразная деятельность земледельца была бы приведена к однообразному исполнению роли клапана, рычага и т. п.; получилась бы фабричная тюрьма вместо поля, неба!.. Не говоря уже о том, что изменение в способе производства не может дать обеспечения, ибо средства земного шара не безграничны,— вообще как все это ничтожно, пошло, нравственно и умственно гибельно для народа в сравнении с тем безграничным простором, который открывается в деле обеспечения урожая, так как условия, от коих он зависит, не ограничиваются даже пределами земной планеты...

Но если в обстоятельствах 1891 года, насильно, можно сказать, приковывающих к себе внимание, нет того указания *свыше*, которое мы в них видим, то граф Толстой, делая приглашение к земледельческому труду по безотчетному лишь чувству, вообще не считает нужным указать какие бы то ни было к тому основания и, ограничиваясь только восхвалением земледелия, намеренно уклоняется от всяких положительных указаний, каким образом возможно осуществить переход к земледелию, и даже на все лады повторяет, будто «человек, верующий учению Христа, не будет спрашивать: что ему делать?»; обзывает неверующими требующих положительных указаний, что и как делать, и утверждает, будто в Евангелии положительных заповедей нет [24]. А между тем сам Христос не называл неверующими обращавшихся к Нему за положительными указаниями и не отказывал в них даже тем, которые спрашивали Его коварно, желая подвести под казнь. И разве нет положительного указания на то, чтó нужно делать, в Его заповеди единства всех без всяких исключений? или когда, называя Себя лозою, а учеников ветвями, Он обрек на бесплодие отделяющихся от лозы? [25] Сам Христос назвал это *заповедью, и заповедью новою*. В словах же «шедше, научите вся языки» заключается указание и на самый способ исполнения этой новой заповеди: в них дана заповедь *о научении*; а в словах «вся языки» дана заповедь именно о всеобщем образовании, или братотворении чрез усыновление, дана заповедь о научении сыновним обязанностям для исполнения

долга или завета отеческого; это и есть объединение в труде познания слепой смертоносной силы и обращения ее в живоносную...

Но, заповедуя учить, Христос не мог осуждать и вопрошающих в видах лучшего усвоения учения; а гр. Толстой сам учит, всех же вопрошающих обзывает неверующим!.. И как согласить собственную деятельность его с тем, что он говорит? Так, утверждая, что смысл Христова учения ясен, никаких разъяснений не требует и что всякий верующий знает, что делать,— он сам и поучает, и разъясняет смысл Христова учения; называя это учение путем жизни, благим законом жизни, в конце концов сводит его к одной заповеди: «в поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже не возвратишися в землю», причем понимает эту заповедь в самом узком, ветхозаветном смысле, как обязанность бесконечно трудиться для добывания хлеба, который от смерти все-таки не избавляет, к жизни все-таки не ведет!.. «В поте лица твоего снеси хлеб твой» — это значит: тяжким трудом почерпай из земли жизнь свою (в виде хлеба); слова же «дондеже возвратишися в землю» обозначают собственно время, срок; но так как заповедь эта заключает в себе проклятие, то вторая часть ее указывает не время только или срок, до которого продолжатся тяжкие труды человека, но и совершенную их бесплодность. В этой-то бесплодности труда человеческого и заключается проклятие. Другими словами — это значит: сколько ни трудись, добывая жизнь из земли, а все-таки ты сам превратишься в землю, потеряешь жизнь; сколько бы ты пота ни пролил, добывая хлеб, хлеб этот не будет хлебом бессмертия, источником жизни. Проклятие состоит, следовательно, в том, что в борьбе одушевленной земли с бездушною, с неодушевленною, победа остается за последнею; освобождение же от проклятия начинается объединением душевного праха против бездушной силы. И только трудом объединенных разумных сил над самими условиями, от которых зависит сила прозябания, жизнь растительная и животная, получается хлеб верный, хлеб истинный, хлеб с неба сходящий, который будет избавлением от проклятия, а вместе — и смерти.

Такому объединению разумных сил против силы бездушной и было положено начало Христом, давшим заповедь объединения и собирания: «шедше, научите вся языки». Только при таком понимании прославляемой Толстым и Бондаревым ветхозаветной заповеди она будет действительно благим законом жизни; из проклятия, каким была в начале, она станет благословением, обращением слепой, смертоносной силы в живоносную. А так как такое обращение может быть совершено только трудом *объединенного* человеческого рода, то начало такому обращению, начало исполнению вышеозначенной заповеди *в новозаветном смысле* будет положено превращением вооруженных сил в естествоиспытательную силу... Если же заповедь «в поте лица снеси хлеб» выражает лишь обязательность хлебного труда, как он понимается Толстым и Бондаревым, т. е. обязательность такого труда, который ни от каких случайностей урожай не предохраняет и, следовательно, от возможности голода не избавляет,— в таком случае эта заповедь благою названа быть не может, ибо она ведет не к жизни, а к страшному вопросу «к смерти голодных миллионов и к худшему из всех бедствий — к остервенению, к озлоблению людей» (Русские ведомости, 1891 г., № 306-й).

Таким образом есть два пути: один, когда труд ограничивается посевом и от голода не избавляет; этот путь ведет к смерти; другой, когда труд объединенного человечества будет не только сеять, но и возращать посеянное; этот путь ведет к жизни; причем смерть и жизнь должны быть понимаемы в самом обыкновенном, простом смысле, без всяких метафор, должны быть понимаемы так, как знают эти явления ученые и неученые — все люди.

Утверждая затем, будто все положительное в учении Христа выражено

23—436

в одном: «люби Бога и ближнего», все же остальные заповеди и законы указывают будто бы лишь на то, от чего должно воздерживаться, гр. Толстой забывает, что «люби Бога и ближнего» было сказано еще древними; Христос же говорит, *как исполнить эту заповедь чрез всеобщее научение и объединение, как, сблизившись в общем деле, стать всем исполнителями мысли и воли Бога.* Вошедшим же в труд познания, в дело Божие и человеческое говорить: не делай того-то и того-то, значило бы то же самое, что сказать взрослому: не играй в лошадки, брось куклы... Под этими игрушками должно разуметь почти все произведения мануфактурной промышленности, почти все, являющееся ныне на выставках и так всех завлекающее, что для приобретения этих игрушек не останавливаются уже ни перед чем, так что самые страшные преступления по своим побуждениям — не больше, как детские шалости, баловство... Увлечение игрушками — ребячество; но и отречение от игрушек ради ничего — тоже не добродетель; и было бы большим тщеславием приписывать такому отречению какое-либо значение (Примечание 4-ое). Говорить же тем, которые не вошли еще в общее дело: «не думайте о том, как исполнить волю Божию», может только искуситель, обольститель... *Самое важное именно знать, что́ нужно делать, а не то, чего делать не до́лжно*, как это полагает гр. Толстой; нужно знать, *что́ делать* и привязаться всеми силами души к этому делу; к отрицательной же заповеди, к ничто никакой привязанности иметь нельзя. Тогда и не зная того, чего делать не надо, ничего недолжного делать не будем. Если бы кто и был в состоянии изучить бесконечный, по признанию самого гр. Толстого, ряд воспрещаемых действий и не имел бы дела, которое требовало бы всех его сил, то, несмотря ни на какие кары, он все-таки не удержался бы от совершения воспрещенных действий, потому что человек — существо по преимуществу деятельное, и субботство, как нирвана, противны его натуре, противны и христианству; недаром Христос был таким противником субботы! Точно так же неверно и приводимое графом Толстым в начале статьи («Трудолюбие или торжество земледельца») мнение Татиана [26], будто несчастие людей происходит не оттого, что люди не знают Бога, а оттого, что они признают ложных богов. Мнение это свидетельствует лишь о ненависти Татиана к ложным богам и не говорит за то, чтобы он любил Христа; иначе, т. е. любя Его, он не мог бы не видеть величайшего несчастия именно в том, что не знают Христа, а следовательно, и не любят Его. Покой ненавистен человеку; и пока не существует великого, действительно общего дела, а не одинакового лишь или общественного, социального, вносящего раздор, пока нет дела, всех объединяющего в общем труде, в котором нашли бы удовлетворение все способности человека, и пока человек лишен возможности созидать, воссоздавать, он будет разрушать.

Сам гр. Толстой, быть может, и желает мира; тем не менее, деятельность его проявляется в обвинениях против ученых, либералов, прогрессистов и проч., и проч.; не будучи прокурором в суде, он сделался обвинителем в искусстве; проповедуя непротивление злу, он всюду, однако, его разыскивает и видит причину его не в зависимости человека от слепой силы, вынуждающей на зло, делающей людей своими орудиями, «неведующими, что творят», а слагает вину на определенные классы, на сословия людей, как бы знающих, что́ они делают. Таким образом, проповедуя непротивление злу, гр. Толстой лишь искушает слушающих его проповедь, не только выставляя самое возмутительное зло, но и указывая на его виновников. Такую искаженную форму приняла в гр. Толстом свойственная всем людям жажда деятельности! Но говоря так, не нарушаем ли и мы заповедь о любви? Но что же делать? Не свидетельствуем ли мы этим на самих себя, что человек не может еще располагать собою по своей воле, что еще существуют причины, несравненно могущественнейшие нас. Об

управлении, о регуляции этою-то силою, которая, делая нас своими орудиями, заставляет ссориться между собою, мы и говорим здесь...

В призывах к сельской жизни, к земледельческому труду, все чаще и чаще повторяющихся, в самом пессимизме, который есть тоска блудного сына — города по родине, по селу, мы слышим голос измученных искусственностью городской жизни и всем злом, с нею связанным, которое не только действительно существует, но достигло уже громадных размеров и все увеличивается; и мы боимся, что переход к селу, к земледельческому труду прежде, чем будет сказано, в чем заключается общее всех людей дело, может только повредить делу! Как бы то ни было, Господь создал человека таким, что мелочность и однообразие не удовлетворяют его; а потому нечего и думать засадить его только за земледелие, безвыходно, в такое село, как оно ныне есть. Само село всегда выделяло из себя людей, которых называют беспокойными: выделяло казаков, завоевавших Сибирь, выделяло богатырей, разбойников, богомольцев, странников; а оставшиеся находили развлечение от однообразия в вине, в одурманении себя всякими способами, в хлыстовских радениях и т. п. Нельзя бросаться, очертя голову, не думая, в село; но нельзя и оставаться в городе с одною мечтою о селе, о прелестях сельской жизни. В идиллиях, древних и новых, выражается лицемерное стремление возвратиться к селу, к природе; но как древний городской мир не возвратился к селу по своей воле и потому по воле варваров самые города превратились в села, так и в наше время, если мы не обратимся к селу по нравственным побуждениям, нас вынудит к тому физическая необходимость. Переход к селу только тогда будет плодотворен, когда миллионам обезземеленных будет дано *такое участие в земледелии, которое не затронет прав нынешних землевладельцев-земледельцев, и не только не ослабит умственного труда, но расширит область знания и искусства и распространит ее на все и на всех.*

Впрочем, в статье своей «Страшный вопрос» сам гр. Толстой признает уже необходимость некоторого знания; так, требуя исчисления количества хлеба в России, чтобы знать, достанет ли его на всех, он признает, очевидно, статистику; требуя привоза хлеба из Индии, Америки, Австралии, из стран, о которых, по его словам, мы не только знаем, что они существуют, но находимся в дружеском общении с их жителями, гр. Толстой признает необходимость и географии; если же он отказывает еще в признании астрономии и, особенно, спектральному анализу, то это потому, конечно, что ничего знать не хочет как об отдаленных мирах, так и об отдаленных пределах и потомках своих, которые могут, однако, упрекнуть нас в запоздалости, если мы откажемся от исследования состава звезд, состоящих, как оказывается, из тех же веществ, как и наша земля, наше тело, наша пища. Желая знать только ближайшее, землю, и не желая знать неба, гр. Толстой, очевидно, забывает, что и земля — тело небесное, а спектральный анализ доказывает, что и небесные тела, имеющие такой же состав, как и земля,— такие же земли; следовательно, все наше знание есть знание неба, а мы сами — *небожители*, но небожители пока только в мысли, а не на деле. О повороте гр. Толстого в сторону знания свидетельствует и упрек его России, что «не было в ней предусмотрительного Иосифа, который предсказал бы голод в 1891 году; не было запасливых и распорядительных людей, подобных Иосифу» [27]. Странно, однако, слышать такой упрек из уст гр. Толстого! Не он ли еще так недавно в статье «Трудолюбие» говорил: «останови деятельность своего ума, а спроси только свое сердце», и в ответе сердца думал найти помощь голодным, холодным, заключенным и проч. Но Иосиф, предсказывая голод и запасая на время голода хлеб, руководствовался не сердцем, конечно, а главным образом умом.

Не к уму, а несомненно к сердцу своих читателей обращается гр. Толстой и в той своей статье, которую следовало бы озаглавить «Забавный и смешной вопрос», потому что автор сам в ней говорит: «чрезвычайно забавный и невыразимо смешной вопрос состоит в том, что грудной ребенок, паразит — привилегированные классы, жиреющие и толстеющие от работы мозолистых рук народа,— хлопочат и хотят его (т.е. народ) кормить». Все это вылилось без сомнения и из собственного сердца писателя. Должно, однако, заметить, что, по непререкаемо-авторитетному свидетельству, из сердца исходит не одно доброе [28]. И в данном случае только ослепленному страстью ненависти могла прийти в голову такая неверная и злая постановка вопроса; только ослепленный страстью мог сказать, будто «дворцы, театры, музеи» — дело рук одних лишь рабочих, без участия ума того, кого гр. Толстой назвал грудным ребенком и обругал паразитом... И кто, как не ослепленный, только что сказав: «в нынешнем (1891) году это состояние полуголода лишь немного перешло свои границы», мог затем несколькими строками ниже говорить: «в данный момент, когда народ буквально умирает от голоду, как мы о том знаем из достоверных источников»?..

Но и мы знаем, и также из достоверного источника, из собственного письма гр. Толстого *, что и до него дошло и не отвергнуто им известие о возможности «всей энергии целой группы людей (войска), направленной к одной только цели, к убийству», дать другое назначение, направить эту энергию на то, чтобы «дождь падал туда, где он нужен»; и сам граф Толстой находит, что «это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе». Это именно одно из приложений миросозерцания, которому, говорит Толстой, «я всегда сочувствовал и сочувствую, т.е. дело, стоющее труда и дело общее всего человечества» [30]. Мы же считаем нужным добавить, что это новое, ведущее к спасению от голода назначение войска не искусственно ему навязывается и не присоединяется, как нечто случайное, к теперешнему его назначению, а вытекает, можно сказать, из самой организации войска и сущности его вооружения, так как оказывается, что взрывчатые вещества, находящиеся в распоряжении войск, действуют на те именно явления (и могут, надо надеяться, служить к управлению ими), от коих зависит распределение влаги небесной, а следовательно, и урожай, избавление от голода. Но чтобы управлять этими явлениями, т.е. токами воздушного океана, а не временно лишь и случайно нарушать обычный их ход (как в американских опытах вызывания дождя) без уверенности даже в результатах этого временного и местного нарушения естественного слепого движения атмосферы,— необходимо согласное и всеобщее действие на всем земном шаре; условиям же повсеместности, всеобщности и единства могут удовлетворить только войска, в которые ныне, благодаря всеобщей воинской повинности, обращаются целые народы.

Таким образом оказывается, что войска, военная организация и средства, употребляемые на войну, и есть именно то самое, что может служить для спасения рода человеческого от голода. И если все это до сих пор употреблялось только на взаимное истребление, то это было лишь злоупотреблением одною из величайших известных до настоящего времени сил, по незнанию ее истинного и благодетельного назначения, таким же злоупотреблением, как и другими благодетельными, но вместе и страшными силами: огнем, водою, электричеством, паром и проч. Если статьи гр. Толстого по поводу голода, в том числе и трактующие о «смешном и забавном вопросе», были вызваны действительно жало-

---

* К И.М. Ивакину. Письмо это напечатано в приложении к книге В.А. Кожевникова. Н.Ф. Федоров. Москва, 1908. *(Примеч. Н.П. Петерсона.)* [29]

стью к голодным, и если он и на деле такой же противник войны, каким является на словах, то не следовало ли ему все силы свои устремить на дело спасения от голода, на то дело, которое он сам в приведенном выше письме своем признает делом «общим всего человечества», называет «делом добрым, стоющим труда»? И это — тем более, что дело спасения от голода требует обращения на него всех сил и средств, употребляющихся ныне на войну, и таким образом является главным образом избавлением не только от голода, но и от войны. Что лучше, спросим мы гр. Толстого: бросить ли только оружие, или же обратить его на спасение от голода? Что лучше: изливаться ли в проклятиях войску, от чего войны нимало не уменьшатся, или же обратить войско к истинному его назначению, к делу для всех спасительному, в котором род человеческий найдет свое благословение? И пророк предсказывает, что орудия войны будут не брошены, а обращены в орудия земледелия, мечи будут перекованы на орала [31]; не значит ли это, что орудия войны должны быть обращены на спасение от голода?!

С первого раза совсем кажется непонятным, в высшей степени странным, какое могут иметь отношение к земледелию ружья, пушки, порох, динамит и вообще все, что употребляется ныне на войне и что так проклинается Толстым, Бертою Суттнер [32] и другими, «им же имя легион», людьми передовыми, пророками нашего времени, которые и мысли допустить не могут, что, проклиная войско и все им употребляемое, они проклинают именно то, что может избавить род человеческий не только от войны, но и от голода... А между тем оказывается, что древний пророк лучше разумел пути Господни, чем пророки нашего времени, и мы не можем не воскликнуть еще раз: так различны пути Божии от путей Толстого с его последователями!..

1891 год, год метеорического погрома и американской попытки вызывания дождя для управления метеорическими явлениями, мог бы, как сказано выше, стать исходным пунктом обращения войска в орудие естествоиспытания, если бы указание на совпадение этих обстоятельств встретило деятельное сочувствие со стороны Толстого; но, не пожелав принять участия в общем спасительном деле, гр. Толстой дал право усомниться в искренности его желания, чтобы на земле был мир. Мир этот мог бы быть делом лишь тех, кого он назвал и «грудным ребенком», и «паразитом»; но в случае установления мира гр. Толстому пришлось бы отказаться от роли обличителя, к которой он так привык, которая ему так, по-видимому, нравится, от которой он не мог отрешиться даже в «страшном» вопросе. И неужели же в «Страшном вопросе» гр. Толстому хотелось, чтобы хлеба было недостаточно? Неужели, говоря о «забавном и смешном вопросе», он хотел возбудить кормилицу против грудного ребенка, а поссорив их, кормилицу отдать в кабалу немцу или англичанину? Так ли это?.. А между тем всякий антагонизм между жиреющими и голодающими мог бы кончиться, если бы «грудной ребенок» с умною, дельною головою соединился с рабочими руками в общем деле спасения от голода. Можно сказать даже, что никакого антагонизма здесь в сущности и нет, потому что народ, кормящий других, имеет и свою кормилицу; сам народ называет своею кормилицею и небо, и землю и не говорит, что «сам работает хлеб», как позволяет себе выражаться Бондарев; следовательно, и сам народ, по собственному его признанию,— такой же грудной ребенок, как и те, которых он кормит; а потому надо всем, сообща, приготовиться ко времени отнятия от груди, которое, надо полагать, уже настает; близится, следовательно, самый критический момент, когда выбор того или другого пути может получить решающее значение для судьбы человеческого рода. И вот в этот-то момент гр. Толстой, призывавший в статье «Торжество земледельца» к не-думанию, выступил с призывом к не-

деланию [33], что и вынудило нас над статьею «Научил ли чему нас голод 1891 года», вызвавший «Страшный вопрос», поставить дилемму: «Не-делание или же совокупное братское дело?», дело всех сынов человеческих. Против всеобщего не-делания нужно поставить всеобщее дело; нужно, чтобы *все* стали деятелями и чтобы всё стало предметом дела, *дела единого, внесения мира в мир*... Это всеобщее дело должно обратить *все даровое в трудовое* (Примечание 5-ое). Таково естественное следствие всеобщего обязательного образования, если, конечно, это образование сделает *всех* познающими и *всё* — предметом знания.

За «не-деланием» последовало «Царство Божие внутри вас, или христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание» [34]. На это произведение, как напечатанное за границей, в Берлине, нельзя не смотреть, как на объяснение того, что значит «Не-делание», напечатанное в России. Во втором труде («Царство Божие») гр. Толстой все христианство сводит к непротивлению, заключающемуся в отказе от платы податей, от исполнения всякой повинности, и особенно воинской, от исполнения всяких распоряжений власти, в отказе от обещания исполнять их (т. е. в отказе от присяги или клятвы). Это новое сочинение гр. Толстого не требует даже опровержения. Достаточно простого сопоставления заключающихся в нем требований с прямо им противоположными, чтобы всякий добросовестный человек и даже сам гр. Толстой, как мы в том убеждены, ясно увидал и признал, что к христианству ближе не *первые*, а *последние*, не толстовские, а антитолстовские требования, и ближе именно к Нагорной проповеди, которую одну только и признает Толстой в Евангелии, считая почти все остальное за излишний балласт.

Но в том ли христианство, спросим мы, чтобы отказываться от уплаты податей? Или же в том, чтобы к обязательному налогу присоединить добровольный, т.е. поставить величину подати, количество государственного дохода в зависимость от взаимного доверия народа и правительства, полагая нравственное преуспеяние в усилении именно этого доверия, а не в оппозиции народов правительствам, как это есть теперь во всех так называемых конституционных государствах? Что лучше: дать ли вместо пятидесяти процентов своего дохода или же совсем отказаться от уплаты всякой подати? Что будет согласнее с Нагорною проповедью, убеждающею давать не только, что просят, но и больше, чем просят (Примечание 6-ое)? В том ли состоит христианство, чтобы бросить оружие, или же в том, чтобы употребить его на спасение от голода? В том ли, чтобы не касаться только оружия, т. е. отказаться от воинской повинности, или же в том, чтобы из души самого общества (а не из душ только немногих отдельных лиц) извергнуть вражду, т.е. устранить самые внутренние условия ее чрез всеобщее обязательное образование, состоящее в том, чтобы нынешнее испытание при приеме в войска расширить в целый многолетний курс, начинающийся с самого детства, причем должны быть подвергнуты испытанию не телесные лишь свойства, но и душевные качества каждого (Примечание 7-ое) в видах определения и рода службы каждого, и места его в общем братском деле, в которое и должно превратиться дело воинское.

Итак, что ближе к евангельскому учению: толстовское ли «не воюй!», соответствующее ветхозаветному «не убий», или же очищение самого сердца целого общества от всякой ненависти? Очистить же от нее сердце общества, извергнуть из него всю зависть, вражду и алчность, порождаемые юридико-экономическими отношениями, — это значит быть не гражданами, не купцами, а стать сынами, связанными братским, всеотеческим делом, что именно и соответствует вполне требованию Нагорной проповеди. Это значит избавиться от психического, внутреннего социального зла, которое есть корень и материаль-

ного общественного зла. Пусть, однако, будет признано, что гражданская ненависть неискоренима! Тем не менее о *«не воюй»* дóлжно сказать то же, что и о «не убий», т. е.: это речено было древними, а для новых этого недостаточно.

Не видеть в гражданской экономической жизни города большего противоречия христианству, чем в самой войне, это значит вовсе не понимать ни христианства, ни социальной жизни. Внутренней, ожесточенной ненависти гораздо больше в борьбе гражданской, чем в солдатской; война экономическая, гражданская, непрерывная, ежедневная, ежечасная, гораздо более ядовита, чем война внешняя, солдатская; и борьба с этою последнею была бы не трудна, если бы не было первой, которая есть болезнь, вогнанная внутрь, а потому и борьба с нею несравненно труднее, чем с болезнью наружной, открытой. Наша жизнь составляет полное противоречие христианству, потому что она есть взаимное истребление в постоянной, внутренней, медленно убивающей борьбе людей друг с другом: так что в роде человеческом, и особенно у народов цивилизованных, нет умерших, а есть только убитые, хотя и без войны открытой, явной. Благодаря только власти, ненависть, постоянно накопляющаяся в гражданской жизни, несколько сдерживается и не проявляется открыто.

Провозглашение таких советов, как «не воюй!», т. е. «откажись от воинской повинности, не плати податей» и проч., способно вынудить всякую власть по справедливости прибегнуть к наказаниям и даже к усилению их; а это с одной стороны может вызвать открытое сопротивление насилием, а с другой — такое противление будет не преступлением, а только несовершенством, так как непротивление насилием — не правило, не закон, а лишь идеал; совершенство же, т. е. полное согласие с идеалом (по Толстому), невозможно. Не дается ли уже этим наперед полное оправдание противящимся насилию, хотя и исповедующим непротивление, как идеал, как недоступное совершенство? И можно ли придумать что-либо злее!.. Не заменяется ли таким образом жизнепонимание, от которого избавлено большинство, жизнеразрушением? («Царство Божие внутри нас», главы X и XI [35].) И что другое, кроме жизнеразрушения, можем мы увидеть, если, вопреки настойчивым воспрещениям Толстого, заглянем в будущее, подумаем о последствиях его учения?..

Но допустим самое невероятное: что отворить все тюрьмы, снять все будки, разоружить все войска не будет стоить ни одной жизни человеческому роду; допустим, что непротивление человека даже животным * и самих волков превратит в вегетарианцев, а саранчу и австрийскую муху заставит отказаться даже от вегетарианства; бактерий и бацилл сделает безвредными и, наконец, что сама слепая сила природы, умиленная нашим бездействием, не будет производить более ни наводнений, ни засух,— тем не менее это не решает еще вопроса, потому что не снимает вины за зло, уже совершившееся, как по бездействию, так и по прямому нашему действию. И что же можно сделать непротивлением против уже совершившегося, вина за которое лежит на разумном существе, признающем в истреблении зло и ничего не делавшем для внесения мира в мир? Это существо и должно именно своему бездействию, своему неделанию приписать все уже совершившееся зло. И чем будет одурманивать себя человек, чтобы забыть о совершенном и сознанном им зле?..

Истинное непротивление может иметь значение только для объединения против зла *в видах замены его благом*. Высочайший пример такого непротивления и явил нам Христос, Спаситель мира, предавший Себя крестной смерти для объединения рода человеческого ради его спасения, чтобы за смерть, за убий-

---

* Якобы из любви к миру, ко всем существам, как этого требует Толстой во имя Бога. (Сравни в сочинении «Об искусстве» требования благоговения к жизни каждого животного и к достоинству каждого человека.)

ство воздать жизнью, воскрешением *всех*, хотя именно за воскрешение даже *одного* Лазаря Он и принял крестную смерть. Жизнь же Христа есть наилучший комментарий к его учению. А что это не идеал лишь неисполнимый, видно из примеров непротивления ради сохранения единства пред лицом общей опасности. Так Фемистокл, ради спасения отечества, не отвратил лица своего от готовившегося ударить его Эврибиада, и не только не ответил ему тем же, а даже сказал: «бей, но только выслушай» [36]. В образе же Христа, как Он изображается в евангелиях, т. е. в образе, который Христос дал нам в Себе, чтобы и мы творили то же, что и Он сотворил, мы видим 1) могучую силу любви, способную исцелять, оживлять, утишать бури, стихийные силы, и 2) еще более могучую силу любви, способную не только *оставаться безгласною* против клянущих, но и *благословлять* распинающих; т. е. *эта сила активна: она правит над нечувствующими, необузданными силами природы; но она и страдательна, даже сострадательна к существам, способным к страданию, хотя и заставляющим страдать Самого Спасителя.*

Таким образом, непротивление злу и вообще всякая уступчивость ему сама по себе целью быть не может, потому что зло, допущенное хотя бы по уступчивости или непротивлению, будет все же злом. Но какая же может цель быть у непротивления, проповедуемого Толстым, который запрещает даже заглядывать в будущее и, чтобы устранить вопросы о нем и о цели, утверждает, что «движение в неизвестное есть сама сущность жизни» [37]. Но, уверяя, что бояться этого движения нечего, что неизвестное будущее хуже теперешнего положения быть не может, он не решается, однако, сказать, что оно будет хорошо, и никаких не представляет оснований за то, что это неизвестное будущее не окажется даже хуже, а быть может, даже несравненно хуже настоящего. И не странно ли, что ищущий смысла жизни сам же лишает жизнь цели, а следовательно, и всякую ценность лишает смысла.

Итак, что́ сообразнее с христианским учением: отдать ли себя и друг друга на съедение бактериям, на истребление слепой силе природы? Или же возвратить жизнь всему пожранному, истребленному как неразумною силою по нашему бездействию, так и нами самими непосредственно? Даже Толстой не сочтет, конечно, за противление злу насилием объединение в труде познания слепой силы и обращения ее из смертоносной в живоносную, потому что требование непротивления злу насилием может означать лишь *непротивление злу злом*, а объединение в труде познания и управления слепою силою означает *искоренение зла добром*, замену зла благом, смерти — жизнью; и это, как плата за зло добром, есть истинно дело новозаветное, тогда как непротивление злу насилием есть, очевидно, еще заповедь низшая. Автор «Не-делания» — субботник и всегда стоит на ветхозаветной почве. Своим жизнепониманием, в смысле жизнеразрушения, как оно выражено в «Царстве Божием внутри нас», Толстой вынуждает к прямой постановке вопроса: непротивление ли только злу или же восстановление блага? всеобщее ли разрушение, нирвана, уничтожение, т. е. противление воле Божией, или же всеобщее воскрешение? В воскрешении будет заключаться исполнение воли Божией; и только в нем же может состоять и братское дело, долг всех сынов человеческих и сынов Бога всех умерших отцов. И это — уже не идеал, а именно законопроект, т. е. предварительное представление того, что должно быть, а не движение в неизвестное, проект, требующий непременного исполнения и ничего мистического в себе не заключающий, разрешающий все противоречия знания, искусства и нравственности. Не знает задачи и цели только тот, кому неизвестно, что он сын; а это знает всякое дитя, ибо скрытое от мудреца ясно для младенца.

В чем причина не-братства или розни? — В смерти отцов, происшедшей от

недостаточной любви сынов, которые, пережив своих отцов, разъединились, а не соединились — как бы следовало — в общем отеческом деле. Нужно было или умереть с отцами, или же оживить их; переживания не для объединения, в видах оживления или воскрешения, любовь допустить не может. В этом — долг, и мы обязаны, вынуждены признать его и все сделать для его исполнения; сказать же, что это невозможно, такого права принять на себя мы не можем и думаем, что никто такого права не имеет и на себя не примет, кроме воплощенного крайнего легкомыслия. Мы говорим это в отношении, конечно, неверующих, так как верующие знают только должное, а невозможное допускают лишь для отдельных людей, для живущих во грехе розни. Что же касается людей соединенных, как ветви на лозе, которая есть Христос, а виноградарем коей является Отец, то для таких ничего невозможного и быть не может, как бы ни были велики и страшны трудности дела.

Вся история, как взаимное истребление, как выражение небратства, есть наказание за недостаточную любовь к отцам или следствие ее недостаточности; и нет у сынов человеческих другого средства для восстановления братства, кроме всеобщего воскрешения отцов, в чем и заключается исполнение воли Бога умерших отцов, воли нашего Бога и Отца.

По окончании войны с той и другой стороны возвращаются пленные; но такой мир не прочен; вражда остается, потому что остаются убитые. Мир будет прочен только тогда, когда будут возвращены с той и другой стороны и все убитые, возвращены не мертвыми, а живыми. Вся история человеческого рода есть явная или скрытная война, медленно или немедленно убивающая; а потому проект всеобщего мира совершенно тождествен с искуплением, т. е. со всеобщим воскрешением. Согласно общей новозаветной заповеди «платить за зло добром», чем до́лжно платить за лишение жизни, за убийства, причиняемые войною? Конечно, воскрешением! Но с нашей стороны воскрешение не может быть платою добром за зло, ибо мы сами — участники непрерывной войны. Для нас воскрешение есть лишь покаяние, но покаяние не словом, а делом. Пока нет воскрешения, нет и мира в мíре, нет братства. Можно, допустим, предполагать его *вне мíра*, как это и делают спиритуалисты; однако можно и отвергать это предположение, как это и делают материалисты; но те и другие согласны, однако, в том, что мира — нет и быть не может там, где есть смерть; когда же мир (внемíрное спиритуалистов) пребудет в мíре, тогда не будет и противоречия между мíром и внемíрным и отрицание материалистов потеряет смысл.

Чтобы мир был в мíре, для этого нет никакой нужды в противлении ни активном, ни пассивном; для этого необходимо исходить от общих бедствий, свойственных всем людям, как богатым, так и бедным; и только в этом — единственный выход из нынешнего напряженного положения, готового разразиться борьбой между богатыми и бедными, между рабочими и капиталистами. Под сочувствием к бедности естественной, к природной нищете всех вообще людей не может скрываться ненависть ни к богатству, ни к власти, как это видим у социалистов, у которых под сокрушением о бедных всегда скрывается зависть к богатым. Начав от общих бедствий, нужно действовать на зло совокупными силами и в самых коренных его причинах, на которые указывается в самом названии человека — «смертный» и «сын человеческий». Нужно действовать, а не пребывать в бездействии, как того требует Толстой, который под видом непротивления злу насилием проповедует разрушение не только государства и церкви, но и самого человечества, разрушение жизни того существа, которое сознает в борьбе и в истреблении зло, а потому и должно признать себя обязанным внести мир во весь мир и не отдавать себя на съедение несо-

знающим этого зла, не увековечивать пожирания, потому что человечество обязано возвратить жизнь всему пожранному и сделать мир достойным любви, а не таким, каков он ныне есть. Существо, признающее в борьбе зло, призвано, очевидно, *сделать мир новым небом и новою землею, управляемыми разумом и любовию* всех возвращенных к жизни поколений. *Человечество призвано быть орудием Божиим в этом святом деле*. Если же будет разрушена жизнь существа, в котором она должна быть возвращена всему пожранному, то и весь мир, преданный, по нашей бездеятельности, борьбе, придет к своей неминуемой гибели. Неизбежным следствием отрицания общего дела, не-делания будет раздор всякого рода, в том числе и война, так что вопрос «Не-делание или дело?» можно заменить вопросом «Раздор или общее дело?».

Общее дело для знания есть опытное доказательство, не кабинетное или искусственное, а *всеми во всей природе производимое*; общее дело, как искусство, не есть подражание и не подобие лишь, а действительное, тождественное восстановление. Под «не-деланием», под «непротивлением злу», названным самым святейшим именем «Царства Божия», скрыто желание самого великого зла человеческому роду. Проповедуя непротивление, Толстой говорит: «Если бы так поступил (т. е. не противился злу) один человек, а все остальные согласились бы распять его, то не более ли славно ему умереть в торжестве непротивляющейся любви?» Торжествовать, видя всеобщую к себе ненависть, считать своею славою то, что все, кроме его одного, сделались злодеями?.. и это, по Толстому,— любовь!.. Но если у Толстого повернулся язык высказать, хотя бы только как предположение, и притом с таким злорадством, что все люди стали злодеями, то зачем же он упоминает тут о Распятом, Который, как известно, не торжествовал, а плакал при виде озлобленных против себя людей, озлобленных по неведению, хотя тут были далеко не все еще люди? Да и мог ли бы торжествовать Распятый, если бы в числе людей был хотя один, которого Он любил? Не дает ли права злое со стороны Толстого предположение заключить, что он именно тот человек, который никогда и никого не любил?.. От такого заключения может удержать лишь «Войну и мир», это лучшее, по признанию всех, произведение Толстого. Он очень ошибается, причисляя свои последние произведения к религиозным и поэтому, конечно, разрешая издавать и переводить их всем, кому вздумается; наиболее религиозным его произведением до́лжно считать именно «Войну и мир», которое есть воспроизведение жизни его родителей, как это можно видеть из статьи Загоскина в № 1-м «Исторического вестника» за 1894 год[38]. Толстой, как известно, ожесточенный враг воскресения и Христова, и всеобщего, воскресения ожидаемого и исполняемого, и в этом он является истинным представителем XIX века, которому воскресение особенно, более всего ненавистно. А между тем в «Войне и мире» сам Толстой, сколько имеет сил, воскрешает своих отцов, влагая весь свой великий талант в это дело,— конечно, лишь словесное. И не свидетельствует ли он этим невольно и на себе самом, в чем состоит существенное требование человеческой природы, требование сынов умерших отцов? Таким образом в «Войне и мире» Толстой делом подтверждает то, что в позднейших своих произведениях опровергает словом. Если же он и умаляет теперь значение этого своего произведения, то не доказывает ли тем, что не удовлетворяется только словесным, только художественным воспроизведением, что образов для него недостаточно, что он не приверженец иконолатрии, и таким образом это его требование является также религиозным, потому что религия требует именно действительности. Нерелигиозно у Толстого в его позднейших сочинениях требование уничтожения; это требование есть буддизм, а буддизм — философия, и философия одного лишь сословия, пресыщенного, не имевшего нужды в труде. Толстой из

представлявшегося ему на выбор: христианства, т. е. воскрешения, или буддизма, т. е. уничтожения, выбрал последнее.

Написать большую книгу или даже две — как последнее произведение Толстого — для доказательства такой истины, которую никто никогда не опровергал, не значит ли это заниматься пустословием? Если бы никто из людей не делал зла, то зла, сделанного ими, очевидно, не было бы; это такая же несомненная истина, как несомненно ложно то, что наш мир был бы блажен, если бы все люди не противились злу. Разве засухи, ливни и т. п. прекратятся, огонь перестанет жечь, вода топить, если люди не станут делать зла друг другу? Доказывать истину, которую никто не опровергает, конечно, бесполезно; но вопрос и состоит именно в том, почему же эта истина не исполняется и даже никем не исполняется, несмотря на ее очевидность? Вопрос также и в том, что нужно для того, чтобы эта, всеми признаваемая истина была исполнена, т. е. чтобы люди не делали зла? *Царство Божие могло бы быть и было бы внутри нас, если бы не было зла вне нас, и если бы эта внешняя сила не вынуждала нас делать зла.* Кто может сказать, что он не делал и не делает зла, как бы ни старался избегать его? А потому всякий, кто не дает себе труда думать об этом вопросе, а употребляет все усилия к тому, чтобы вынудить власть имущих на насилие, тот и есть истинный виновник насилия; не тот виновник войны, кто начинает ее, а тот, кто ее вызывает.

История потеряла счет попыткам устроить братство, не обращая внимания на причины небратства; немало было и таких попыток, которые, хотя и обращали внимание на причины, но были так же неудачны потому, что были односторонни. *Для достижения цели необходимо, чтобы вся наука из знания причин вообще стала исследованием причин небратства; нужно, чтобы все люди приняли участие в этом исследовании и чтобы все направили все силы свои к восстановлению братства. Объединение всех в труде познания слепой внешней силы и уничтожит то зло вне нас, которое препятствует водворению Царства Божия внутри нас.*

Задаваемый Толстым вопрос о том, можно ли посвятить знанию всю жизнь, которая, по его словам, у нас только одна (хотя и странно слышать такое сокрушение о жизни от любителя нирваны), разрешается сам собою, если знание имеет целью восстановление жизни; и только этим путем и разрешается этот великий вопрос. Частные же знания, каковы исследования вопросов о наследственности, о «червях, производящих чернозем», о спектральном анализе, задачи знания, приводимые Толстым в пример будто бы совершенной его ненужности,— получают великое значение в общем деле восстановления жизни. Что же касается суеверного отношения неученых к ученым, оно устранится, если знание не будет достоянием одного сословия, а сделается такою же принадлежностью всех, как и разум, ибо способность познавания есть достояние всех сословий и званий, хотя и не во всех профессиях она может проявиться с одинаковою силою. С наибольшею, однако, силою может она проявиться в самом многочисленном классе, у земледельцев, т. е. у тех, для которых «есть будущность». И такое знание не будет ограниченным, односторонним, потому что оно будет изучением слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть; *это знание будет нашим спасением, исполнением благой воли Божией. Пока знание не стало общим достоянием, им можно легко злоупотреблять; но только ненависть из-за такого искажения знания способна отвергать его, не признавать благого назначения великого дара Божия — способности познавания.*

Еврейскому юбилею толстовского не-делания и не-думания, юбилею бессрочному, «сейчасному», можно и должно противопоставить два юбилея, празднование коих трудом общим привело бы к одному делу Божию, делу От-

ца и Сына, если бы оказалось возможным преодолеть два индифферентизма и два главных фанатизма, духовный и особенно светский, препятствующие духовным и мирянам соединиться в одном деле, и если бы еще прежде того удалось пробудить сознание долга в сословии, признающем только права (право авторское, право литературной собственности и проч.) *.

Предисловие к «Сказанию о построении обыденного храма в Вологде» справедливо смотрит на голод и на язву, как на естественные следствия нашей недеятельности (не-делания) и розни в деле просвещения, а потому и указывает способ, как сам народ при помощи интеллигенции духовной и светской может создать себе повсеместно храмы-школы, посвященные образцу единодушия и согласия, Пресвятой Троице (нравственное значение которой до сих пор не было надлежащим образом оценено), в память великого чтителя ее, преподобного Сергия, одинаково почитаемого как православными, так и старообрядцами. Воспоминание (юбилей) о преподобном Сергии не может не произвести великого умственного и нравственного подъема, если только мы поймем его значение в нашей истории прошедшей и будущей. В век глубочайшего упадка и величайшей розни, в XIII—XIV столетиях, когда народ, поклоняясь святым, забыл о Боге, общем для всех, требующем соединения (о Боге Триедином), преподобный Сергий свершил великое дело, поставив храм Триединому Богу. До появления преподобного Сергия в зарождающемся Московском государстве жители сел ставили храмы Николаю и Илии, «сухим» и «мокрым» (что может казаться смешным только для тех, которые голода не понимают, ибо названия «сухой» и «мокрый» указывают, что храмы эти воздвигались во избавление от голода), а обитатели тогдашних городов, т. е. острогов, острожков, кремлей, словом — крепостей, ограждавших земледельцев, созидали церкви или во имя Михаила, архистратига небесных воев, или во имя Георгия-победоносца, подававших силу в отстаивании земли от нашествия степных кочевников, опустошавших поля; воздвигали храмы Богоматери, в особенности во имя Ее Успения, в которых родители оплакивали падших стояльцев за землю. Сергий же преподобный создал храм Богу всех сих святых защитников и покровителей крестьянской земли, Богу Триединому, побуждавшему к соединению и возбуждавшему надежду избавиться от ига чтителей Аллаха. Но если потом снова забыт был Триединый, то именно потому, что храм Пресвятой Троицы не был храмом-школою, которая держала бы мысль народа на высоте почитания Бога, как образца всемирного согласия, требующего совокупного и добровольного труда в стране, введшей общую обязательную службу. Превращение принудительного в добровольное и составляет задачу народного просвещения; потому-то мы и должны признать преподобного Сергия основателем духовного народного просвещения, положившим ему начало до прискорбного еще разделения на старо- и нововерие. Общежитие, введенное преподобным Сергием, по справедливому замечанию новейшего историка, было восстановлением первоначального христианского общества, как оно описано в книге «Деяний»; а это общество было исполнением завещания, выраженного в последней молитве Спасителя: «Да будет едино, яко же и Мы», открывающей глубину Божественного общежития. Ему-то и был посвящен храм в новом общежительном монастыре; самый же монастырь должен был служить зерцалом для всей земли, тогда как наше дело состоит в том, чтобы *образец общежития или объединения в общем*

---

* О первом из означенных двух юбилеев, о юбилее основателя духовного просвещения, заключающегося в почитании Св. Троицы, говорится в предисловии к «Сказанию о построении обыденного храма в Вологде» в «Чт⟨ениях⟩ общ⟨ества⟩ ист⟨ории⟩ и др⟨евностей⟩ рос⟨ийских⟩» 1893 г., т. 166-й, а о другом, о юбилее основателя Министерства народного просвещения, говорится в статье о памятнике Каразину (в №№ 15—16 «Наука и жизнь» 1894 г.).

деле применять не к немногим, а ко всем, к житию не монашескому, а мирскому. Храм-школа, т. е. соединение школы с храмом, есть первое условие просвещения; и это будет лишь восстановлением, оживлением храма, ибо храм, где совершается литургия оглашения, есть, конечно, храм-школа, т. е. храм просвещения. Если же храм — не школа, то и литургия становится не делом просвещения или оглашения, а обрядом. Построение Свято-Троицкого храма-школы в каждом селе, при всякой приходской церкви было бы началом просвещения самого прихода. Построив совокупными силами Свято-Троицкий храм-школу при своей церкви, приход понял бы, что святой, коему посвящена их приходская церковь, есть лишь ходатай пред Нераздельной Троицей об их соединении как между собою, так и со всем миром в общем деле познания слепой силы. В этом заключался бы и первый урок вступающим в храм-школу и, вместе с тем, опровержение упрека, который делают нам протестанты и католики, даже магометане и евреи, а особенно штундисты, будто святых мы принимаем за богов. Вообще храм Троицы указывает на необходимость молитвы общей об избавлении от общих бедствий и о достижении общего блага.

В статье о другом юбилее, основателя светского просвещения Каразина, сознается вина недеятельности и предлагается способ объединения в познании и воздействии на ту силу, которая казнит смертию (голодом и язвою) за невежество, и — надо бы прибавить — и за не-делание; предлагается способ объединения посредством создания повсеместно школ-музеев, соединяющих в себе образование с исследованием, наглядное преподавание с наблюдением, распространение просвещения с расширением самого знания. Соединение же школы-храма (посвященного образцу объединения) со школою всенаучного музея (не ограничивающегося хранением останков прошедшего, но присоединяющего к хранению наблюдение текущего и управление им для восстановления протекшего) объединит духовных и светских в общем деле.

Общее дело заключает в себе знание, а не скрывание пороков; оно есть не забвение, а именно искоренение, искупление пороков; оно — дело Божие и, вместе,— человеческое, объединяясь в котором все не познавали бы только Бога, но и чувствовали бы Его присутствие, сознавали бы себя исполнителями Его воли, Его Божественной мысли, чувствовали бы себя движимыми Его Святым Духом и во всем сочувствовали и содействовали бы друг другу. Общее дело есть, следовательно, условие исполнения заповеди любви к Богу и людям; в этом деле примиряются все антагонизмы, духовные и светские, примиряются верующие и неверующие; в нем — замена споров доказательством, самим делом, против которого не устоит, конечно, и Толстой, обвиняющий неверующих в том, что они считают христианство неисполнимым; а между тем он и сам видит в христианстве только идеал, т. е. то, что недостижимо, неисполнимо; следовательно, и сам не опровергает, а утверждает неисполнимость христианства! Верующих же и духовенство Толстой обвиняет в том, что они скрывают истинное понимание христианства, т. е. ведут к тому, чтобы оно не было исполнено; а между тем и сам он жизнепонимание заменяет общественным мнением, которым будет руководить, конечно, он и его приверженцы, якобы понимающие христианство; т. е. он и сам не хочет, чтобы жизнепонимание было достоянием всех, и большинство подчиняет мнению меньшинства, основывая это подчинение на одном лишь доверии, делая всех непонимающими, а доверяющими лишь ему, да его приверженцам, или кому бы то ни было, оставляя, следовательно, всех в суеверии, а из себя и своих сторонников делая новое духовенство, которое также будет скрывать или, вернее, не будет в состоянии открыть истинное понимание христианства по естественной невосприимчивости большинства, потому что большинство — несовершеннолетние, хотя и взрослые, иначе

сказать — недоросли. Жизнепонимание на доверии, на общественном мнении основано быть не может; для усвоения его требуется школа; и только когда все дети пройдут через такую школу, когда все они достигнут истинного понимания христианства и сделаются совершеннолетними, тогда только не будут иметь нужды в руководителях, тогда действительно наступит Царство Божие. Здесь и предлагается к юбилею преподобного Сергия и к юбилею Каразина повсеместно устроить такие школы, которые привели бы всех к истинному пониманию и исполнению христианства; а в заключение мы указываем и на попытку самого народа устроить подобную школу в Мордовском Качиме [39]; построение этой школы заключает вместе с тем прямой ответ на не-делание Толстого, ответ самим делом, делом тех, которым принадлежит, по слову Спасителя, Царство Божие, и в этом ответе мы видим самое сильнейшее опровержение не-делания.

Нашу статью о Качимской школе мы посвящаем прежде всего автору «Страшного вопроса», разрешаемого, по его мнению, конечно, не-думанием и не-деланием, посвящаем тому, кто ищет себе союзников для распространения не-делания на Дальнем Востоке, на всем Западе и особенно у нас. Наделенный десятью талантами, он употребляет их хуже, чем получивший один талант; сам он не зарывает своих талантов в землю, но пользуется ими для того, чтобы убедить всех, имеющих пять и десять талантов, подражать получившему один талант. Очевидно, и здесь Толстой поступает согласно с Буддою и вопреки христианству; это уже не шестнадцатичасовая праздность (восьмичасовой рабочий день), а праздность двадцатичетырехчасовая. А между тем сокращать труд общий, дело спасения от розни было бы великим преступлением; суетную же работу нужно не сокращать лишь, а вовсе оставить... Сказание о Качимской школе посвящается торжествующему автору «Не-делания», всемирно-литературной известности, новому Голиафу, который и не подозревает, каких могучих противников имеет он в качимских детях-школьниках Городищенского захолустья,— посвящается в надежде, что он одумается, наконец, узнав об этом великом событии конца сентября и 1-го октября 1892 г., хотя и совершившемся в захолустье, но имеющем все основания стать событием всемирно-историческим. Оно совершилось именно в то время, когда интеллигенция была озабочена смертью Ренана, а народ ходил «к Троице», и, быть может, по молитве-то паломников ко Св. Троице и совершилось это богоугодное, и именно Триединому Богу угодное, соединение сил *многих* на *единое* дело, на построение церковной школы, цель которой должна и может заключаться только в увековечении союза единодушия, братства, того чувства, коим только и уподобляемся Богу Триединому, как образцу согласия и единодушия, по которым только и познаются ученики Христа.

И мы не можем не надеяться, что событие это найдет, наконец, достойного ценителя и станет началом для нас новой жизни: и тогда явится уже не повесть, не поэма, а быль о том, как дети, т. е. сыны и дочери крестьян-мордвинов, построили школу с помощью своих отцов, родных и духовных (священника и учителя) и особенно с помощью тех двух мужей, которых можно назвать восприемниками, крестными отцами церковной школы, а именно: церковного сторожа (запасного унтер-офицера) и того великого мужика, который ходил по избам, просил, умолял о содействии и, наконец, достиг цели. Да будет имя его благословенно от ныне и до века! Это — второй Каразин, ибо и первый Каразин также на коленях умолял украинское дворянство о пожертвовании на устройство университета; но качимский мужик даже больше, чем Каразин, потому что этот мог быть образцом только для немногочисленного сословия, а качимский мужик будет образцом для всех крестьян, т. е. для большинства

русских. Превознося работу детей и содействие к построению школы мужика, мы вовсе не желаем, конечно, умалить заслугу священника и учителя, от коих и стало известно о детях и крестьянине.

В соединении слабых сил детей на построение школы нельзя не видеть великой цели, ими без сомнения чувствовавшейся и сознававшейся и которая соединяла их на добровольный труд. Здесь — не бесцельный труд Золя, а, вместе, и сильнейшее опровержение толстовского не-делания самим делом, опровержение из искренних и чистых — в эти по крайней мере трудовые минуты — детских сердец.

Кризис современного жизневоззрения, так ярко описанный автором вопроса о не-делании и деле *, есть переход от того возраста человечества, в котором верят, что все создано для человека, что ему остается только всем пользоваться, ибо он — царь мира, призванный к наслаждениям, и притом — только для себя. Кризис этот есть переход от того возраста, в котором верят, что само бессмертие есть даровая привилегия, принадлежащая человеку по праву рождения. Но это и есть переход в иной возраст, в котором только труду приписывается право на обладание чем бы то ни было, и притом — труду общему, совокупному, где счастье признается возможным для людей не в отдельности, а только в полной их совокупности. Это переход из возраста, считающего весь мир созданным для земли, а землю для человека и приписывающего миру безукоризненный строй и совершенную гармонию. Это вступление в тот возраст, в котором, наоборот, убеждаются, что в действительности в мире, каков он пока есть, беспорядок, дисгармония, расстройство и зло далеко не отсутствуют и даже настолько присутствуют, что, строго рассуждая, гармония, лад, строй, целесообразность в мире пока — скорее требование, запрос самого существа человеческого, нежели мировая реальность. Таков смысл перехода рода человеческого из одного возраста в другой, перехода, так болезненно выражающегося в кризисе современного мировоззрения и жизнепонимания. Для дальнейшего движения в этом направлении необходимо признать, что *отсутствие всего сейчас указанного в мире есть вина самого человека, а внесение во всё гармонии, лада, строя должно быть задачею человека.* Он должен поставить себе это в труд; и труд этот будет не бесцельный, ибо обращение слепой силы в управляемую разумом будет и целью, и средством. Человек сделает эту силу не слепою, а целесообразною. Человек, сознательно управляя силою, зависимость от которой он теперь чувствует и вне себя, и в самом себе, обратит внешнюю силу в орудие созидания и воссозидания, а внутреннюю силу своего организма (питание и пр.) в процесс строения и устроения своего тела, которое, как скоро оно будет построено самими нами, не может уже быть смертным. Рождение же детей будет обращено в воссоздание, в воскрешение отцов. В этом-то и состоит замена бесцельного труда трудом целесообразным.

Итак, мы можем теперь сказать, что такое не-делание и что такое дело? *Не-делание есть всеобщее жизнеразрушение, а дело есть всеобщее воскрешение.*

Примечания

1. «Доением небесных коров» называли дождь; так называли это явление наши, общие со всеми народами арийского происхождения, предки, верован-

* В. А. Кожевников. Бесцельный труд, «не-делание» или дело? Москва, 1894, 2 издание[40].

шие, что и человек жертвоприношениями принимает живое участие в этом доении, в произведении дождя.

2. Крайнее легкомысленное отношение ученых и особенно художников к крестьянскому делу и к той именно его области, которая еще недоступна труду и доступна пока лишь молитве (моления народа о дожде, к чудотворным иконам, крестные ходы по полям), можно видеть из нижеследующего места одной из статей, составляющих обращение неученых к ученым по вопросу о небратстве (одну из глав этого обращения составляет и настоящая статья)[41]. В этой статье между прочим говорится: «изображая пороки, последствия розни, небратства, художники не имеют в виду примирения, а лишь усиливают вражду. Вот один из этюдов картины под названием «Чудотворная икона», которая сама составляет часть обширной картины «Крестный ход». Этюд этот — «Протодиакон» (Репина), выражение бесконечной животности в глазах коего критик (Стасов) находит «просто великолепным». Восхищался, конечно, и сам художник, создавая это произведение. Но как понять это восхищение при виде такого падения человеческой природы, и притом в школе, которая не признает искусства для искусства? Впрочем, в оправдание художнику, написавшему «Протодиакона», нужно сказать, что автор, как и его ценители, не только протодиаконскую и русскую, но и вообще человеческую природу не признает своею, сродственною, собратскою. Он, очевидно, другого, нечеловеческого, а особого, художнического естества, призванного обличать, карать наши пороки. Если казнить, быть палачом зазорно, то казнить словом, предать вечной казни в картине или книге — почетно и даже заслуживает высших почестей! И вот уже 60 лет, как нас бичуют, бьют, бьют по голове, по груди, по чем попало, называют нас собакевичами, маниловыми, ноздревыми, коробочками, землю нашу темным царством, города — Глуповыми, поселян — подлиповцами; бьют так, что в нас не осталось ничего здорового. «И по чем еще вас бить?» — спрашивают эти гордые пророки... А мы, всегда забитые, никогда не признававшие своего достоинства, взываем к ним: «да, мы гадки, отвратительны сами себе, но скажите же, наконец, что нам делать?» Но эта школа бичевания для бичевания, гордая своими открытиями наших пороков больше, чем Колумб открытием Нового Света, ничего не умеет и не желает найти, кроме порока. Судя по одному этюду «Протодиакон», можно себе представить, что такое весь этот «Крестный ход», ход, конечно, суеверов, изуверов и невежд. Эта школа, которую признают оригинальною даже те, которые ничего самобытного в России не находят, и вся оригинальность которой в том лишь и заключается, что она ничего, кроме порока, в России не видит (нужно, впрочем, заметить, что самобытности русских пороков не отвергали и крайние западники),— школа эта, называющая себя народною, частью даже вышедшая из среды народа, сумела, однако, под влиянием прочно привившейся к ней так называемой «культурности» до того забыть свое родство с народом, что, судя по ее произведениям, она не понимает уже, что явления чудотворных икон вызываются такими страданиями, против которых нет пока другого средства, кроме чуда. Да откуда и явилось бы такое средство, когда те, на помощь которых в этом случае позволительно было бы рассчитывать, если и заботились о чьих-либо нуждах, то о нуждах фабричных, а не поселян? Современное искусство совершенно согласно с современною наукою: наука — только критика, а искусство — только обличение; наука указывает на суеверия, а искусство обличает их и карает. Но у народа существуют не суеверия, а средства, признаваемые наукою суеверными; поэтому против этих средств и критика, и обличение будут бессильны до тех пор, пока фиктивные средства не будут заменены действительными; а пока действительных средств нет, не только картина, но и никакие гонения не иско-

ренят средств суеверных. Так называемая русская литература, называющая наше царство «темным», наши города — «Глуповыми» и т. п., не есть ли только «Россика», т. е. сочинения иностранцев о России, а не подлинных сынов русского народа...»

3. Согласно с этим, можно сказать также: пока существует городской Запад, в сельской России будет голод. Сделавшись городом, и Россия может избавиться от голода; но где же то село, которое будет доставлять ей зерно, оставляя себе мякину?..* Если Россия хочет быть Святою Русью, то, не делаясь городом, не отнимая ни у кого хлеба, чтобы не голодать самой, она и всех должна спасти от голода. В этом и заключается самобытность России, это и есть объединение в труде познания слепой силы или же всеобщая воинская повинность, чрез всеобщее обязательное образование переходящая от борьбы с себе подобными к регуляции слепой силы, носящей в себе голод, язвы и смерть.

4. Отрицательная заповедь есть требование отречения от чего-либо во имя ничего; и не удивительно, что такие заповеди неисполнимы, так как почти всякий *ничему* предпочтет хоть *что-нибудь*.

5. Существенное свойство человека, которое отличает его от животных, состоит в обращении всего (а не кое лишь чего) дарового в трудовое, эволюции — в действие сознательное, слепо происходящего — в разумно творимое, рождаемого — в воссозидаемое, в чем и заключается дело. *Человек — не царь природы, а существо обделенное, и все богатство его заключается в его лишениях, недостатках, в его бедности; что животным дано даром, то человек должен выработать трудом, и область дарового для него все более сокращается и требует расширения трудового, т. е. нравственного.* Самое питание, составляющее совершенную противоположность труду, требует от человека большого труда; что для животного, пасущегося, напр⟨имер⟩, на злачном поле,— простое питание, еда, то для человека есть только жатва, которой предшествовало много труда; да и после жатвы, чтобы дойти до еды, требуется и еще много труда. *И только тогда, когда все, как в человеке, так и вне его, станет делом труда, т. е. когда все даровое обратится в трудовое, когда слепая сила, вносящая вражду, будет управляема разумом, только тогда не будет пожирания...* При таком значении труда можно ли сказать, как это объявил Толстой, что труд — так же не добродетель, как питание. Напротив, *труд* и *есть всеобщая добродетель, которая внесет в мир согласие, любовь...*

6. Когда в тот же 1891 г., в год страшного вопроса, появился проект подоходного налога, предлагавший облагать лишь тех, которые получали не менее двух тысяч рублей в год, получавшие менее и гораздо менее этой суммы не хотели остаться обойденными, не хотели быть устраненными от участия в помощи голодающим, и потому явился проект, хотя и не напечатанный, который предлагал присоединить к обязательному налогу добровольный, т. е. такой, который дал бы возможность всем принять участие в общем деле. И проект этот имел целью не помощь лишь голодающим, не временное лишь значение; по мысли, в него вложенной, он должен был составить первый шаг к обращению всего принудительного в добровольное, к переходу от юридико-экономического общества к нравственному, от несовершеннолетия рода человеческого, которое выражается в юридико-экономических отношениях, к его совершеннолетию, которое может найти свое выражение только в братском объединении всех сынов человеческих для дела всеотеческого, настолько возвышающего участвующих в нем, что оно сделает их неспособными увлекаться

* Если бы, однако, и нашлось такое село, то разве в том разрешение вопроса, чтобы заставлять голодать других?!

24—436

мануфактурными игрушками и ради них забывать о своих обязанностях в общем для всех деле. Общество же людей, которое не может жить без надзора, общество, держащееся карами наказаний, нуждающееся в суде, конечно, не может быть названо совершеннолетним. Может быть, проект о добровольном налоге писался одновременно с толстовским призывом к отказу от уплаты податей? Но что же ближе к христианству, опять спросим мы: добровольный налог или же отказ от платежа податей?.. И в пользу кого издает Толстой свои указы о неплатеже податей? В пользу ли тех, кои не могут платить, или тех, кои платить могут?.. Богатые, не платя податей, соответствующих своему богатству, до сих пор хотя слабо, но все-таки сознавали свою неправоту, теперь же они могут считать себя оправданными Толстым.

7. Исследования и наблюдения над внутренними явлениями и наружными их проявлениями, над наружностью и внутренними свойствами дадут возможность по первой (по наружности) судить о последних; и эти исследования и наблюдения должны привести к тому, что чужая душа не будет уже такими глубокими потемками, как ныне; души не будут взаимно чуждыми, и наружность не будет так обманчива. Тогда сделается возможным сближение людей по внутренним душевным свойствам, станет возможною психическая группировка, т. е. психический подбор людей, которые могут жить вместе без раздора и даже не могут жить врозь, не чувствуя неполноты и недостаточности. Это — задача прикладной психологии, психологии низшей, хотя и не индивидуалистической только, но и коллективной; и только такое приложение и дает смысл всесторонним психологическим исследованиям. Общая же и высшая психология дает основание для объединения отцов в общем деле воспитания сынов и для объединения сынов в труде восстановления жизни отцов, причем первые, находя в себе сыновнее, а последние, находя в себе отеческое, могут, согласно первосвященнической молитве Спасителя, сказать: «мы в вас и вы в нас», и в этих выражениях не будет уже ничего мистического.

МУЗЕЙ, ЕГО СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ

Наш век, гордый и самолюбивый (т. е. «цивилизованный» и «культурный»), желая выразить презрение к какому-либо произведению, не знает другого, более презрительного выражения, как «*сдать его в архив, в музей...*». Уже по этому можно судить, насколько искренна благодарность потомства, например, к гениям-изобретателям, да и вообще к предкам, к которым обыкновенно так жестоки бывают современники. Во всяком случае почтение, выраженное «музейски», в нынешнем смысле этого слова, не лишено лицемерия и заключает в себе двусмысленность; а потому музей, в смысле презрения, и музей, в смысле почтения, это такое противоречие, которое нуждается в разрешении (Примеч. 1-ое).

Дóлжно, однако, заметить, что презрение к сдаваемому в архив совершенно неосновательно и происходит оттого, что наш век решительно неспособен сознавать свои недостатки. Если бы он не был лишен этой способности, то, конечно, признал бы не позорною, а истинно почетною сдачу в музей, например, первого парохода, который до этой сдачи занимался, быть может, перевозкою негров или же перевозкою мануфактурного вздора и стал затем негоден к употреблению для этой цели. И возможно ли найти, придумать для этого парохода или вообще для чего бы то ни было, для каких бы то ни было произведений такое употребление, вынужденное прекращение которого могло бы вызвать сожаление? Такое употребление было бы несомненно выше, а не ниже бездей-

ствия, составляющего участь всего сдаваемого в музей!.. Перевозка или доставка, например, хлеба?!. Но хлеб перевозится из села в город; торг же города с селом — не братский обмен, служить которому было бы почетно. Точно так же и перевозка войска не братское дело!.. И тем не менее, если музей есть только хранилище, хотя бы даже почетное, то сдача в него, как в могилу, хотя бы и сопровождаемая художественным или ученым, т. е. мертвым, восстановлением, не может заключать в себе ничего хорошего, и в этом случае уничтожительное значение, которое ему придается, имеет основание. Но если сдача в архив, как только в хранище, заслуживает презрения, а мертвое восстановление не удовлетворяет живых существ, то и оставаться в жизни такой, какова она есть, также не почетно: покой и смерть, вечный разлад и борьба — одинаковое зло; и лицемерие неизбежно, пока музей — только хранилище, только — мертвое восстановление, а жизнь — только борьба.

А между тем хранилище все расширяется, тем больше, чем энергичнее становится борьба, усиление которой столь же несомненно. Понятно, что век, называющий себя прогрессивным, будет тем обильнее, тем богаче «сдачами» в музей, чем он вернее своему названию века прогресса. Прогресс, правильнее сказать, борьбу, поставляющую столько жертв музею, избавляющему сдаваемое в него от небратской деятельности, можно было бы не считать носящею боль и смертоносною, если бы каждое произведение не имело своего автора-творца и если бы прогресс не был вытеснением живого. Но прогресс есть именно производство мертвых вещей, сопровождаемое вытеснением живых людей; он может быть назван истинным, действительным адом, тогда как музей, если и есть рай, то еще только проективный, так как он есть собирание под видом старых вещей (ветоши) душ отшедших, умерших. Но эти души открываются лишь для имеющих душу. Для музея человек бесконечно выше вещи; для посада же, для фабричной цивилизации и культуры вещь выше человека. Музей есть последний остаток культа предков; он — особый вид этого культа, который, изгоняемый из религии (как это видим у протестантов), восстанавливается в виде музеев. Выше ветоши, сохраняемой в музеях, только самый прах, самые останки умерших, как и выше музея — только могила, если сам музей не станет перенесением праха в город или же превращением кладбища в музей.

Наш век глубоко благоговеет перед прогрессом и его полным выражением — выставкою, т. е. перед борьбою, вытеснением, и, конечно, пожелает вечного существования вытеснения, именуемого прогрессом, этого совершенствования, которое никогда не сделается даже настолько совершенным, чтобы уничтожить ту боль, которою это совершенствование, как и всякая борьба, необходимо сопровождается. И никак уже не дерзнет наш век представить себе, что самый прогресс сделается когда-либо достоянием истории, а эта могила, музей, станет восстановлением жертв прогресса в ту пору, когда борьба заменится согласием, объединением в деле восстановления, в котором единственно и могут примириться партии прогрессистов и консерваторов, борющиеся от начала истории.

Второе противоречие современного музея заключается в том, что век, ценящий лишь полезное, собирает и хранит бесполезное. Музеи служат оправданием XIX веку; существование их в этот железный век доказывает, что совесть еще не совершенно исчезла. Иначе и понять нельзя хранения в нынешнем всепродажном, грубоутилитарном веке, как нельзя постигнуть и высокой непродажной ценности вещей негодных, вышедших из употребления. Сохраняя вещи вопреки своим эксплуататорским наклонностям, наш век, хотя и в противоречие с собою, еще служит неведомому Богу (Примеч. 2-ое). Но сохранится ли это уважение к памятникам прошедшего при дальнейшем прогрессе, при увели-

чении искусственных потребностей, признаваемых необходимыми, при усиливающейся заботе только о настоящем? Египтяне в нужде закладывали мумии своих предков, несмотря на то, что в их представлении такой заклад равнялся ухудшению судьбы предков; наше же время, при дальнейшем прогрессе, может и совсем оставить все, относящееся к нашим предкам, всякие о них памятники; но вместе с тем человек, утратив самое чувство и понятие родства, перестанет уже быть существом нравственным, т. е. достигнет полного буддийского бесстрастия; для него не будет уже ничего дорогого, а общество сделается воистину муравейником, который также, впрочем, способен к «прогрессу»!

Однако уничтожить музей нельзя: как тень, он сопровождает жизнь, как могила, стоит за всем живущим. Всякий человек носит в себе музей, носит его даже против собственного желания, как мертвый придаток, как труп, как угрызения совести; ибо хранение — закон коренной, предшествовавший человеку, действовавший еще до него. Хранение есть свойство не только органической, но и неорганической природы, а в особенности — природы человеческой. Люди жили, т. е. ели, пили, судили, решали дела и сдавали их, полагая оконченными, в архив *, вовсе не думая при этом о смерти и об утратах; в действительности же оказывалось, что сдача дел в архив и перенесение всяких останков жизни в музей были передачею в высшую инстанцию, в область исследования, в руки потомков, одному или нескольким поколениям, смотря по положению, по состоянию, в котором исследование находится, смотря и по тому, какого значения и распространенности исследование достигло. Высшей степени же своей оно достигнет тогда, когда сами решавшие дела будут и исследователями их, т. е. сделаются членами музея; иначе сказать, когда исследование сделается совокупным самоисследованием и таким образом приведет к тому, что за смертию воскрешение будет следовать непосредственно. Эта инстанция — не суд, ибо по всему сданному сюда, в музей, восстановляется и искупляется жизнь, но никто не осуждается. Музей есть собрание всего отжившего, мертвого, негодного для употребления; но именно потому-то он и есть надежда века, ибо существование музея показывает, что нет дел конченых; потому музей и представляет утешение для всего страждущего, что он есть высшая инстанция для юридико-экономического общества. Для музея самая смерть — не конец, а только начало; подземное царство, что считалось адом, есть даже особое специальное ведомство музея. Для музея нет ничего безнадежного, «отпетого», т. е. такого, что оживить и воскресить невозможно; для него и мертвых носят с кладбищ, даже с доисторических; он не только поет и молится, как церковь, он еще и работает на всех страждущих, для всех умерших! Только для одних жаждущих мщения в нем нет утешения, ибо он — не власть и, заключая в себе силу восстановляющую, бессилен для наказания: ведь воскресить можно жизнь, а не смерть, не лишение жизни, не убийство! Музей есть высшая инстанция, которая должна и может возвращать жизнь, а не отнимать ее.

Кремль, превращенный в музей, есть выражение всей души, полноты и согласия всех способностей, отсутствие внутреннего разлада, выражение единства, мира душевного и радости, т. е. всего того, чего именно недостает нашему прогрессивному веку; музей и есть «*свышний мир*». Когда музей был храмом, т. е. силою регулирующею, поддерживающею жизнь предков (по крайней мере в представлении людей), тогда воля, выражавшаяся в этом (т. е. в храмовом), хотя и мнимом действии, была согласна с разумом, оправдавшим, признавшим это мнимое действие за действительное. Тогда и разум не отделялся

---

* Или же остатки жизни, деятельности сами собою делались достоянием музеев, как кухонные, например, отбросы даже доисторических времен, попавшие в музеи.

от памяти, а действию поминовения, нынешнему обряду, придавалось реальное значение; тогда память была не хранилищем только, а и восстановлением, хотя и мнимым и только мысленным, конечно, но все же служившим действительною гарантиею сохранения отечества, общего происхождения, братства. Когда же разум отделяется от памяти об отцах, тогда он становится отвлеченным изысканием причин явлений, т. е. философиею. Не отделенный от памяти об отшедших, он есть искание не отвлеченных причин, а отцов; разум, так направленный, становится проектом воскрешения. Лингвистические исследования подтверждают это первоначальное единство способностей: один и тот же корень оказывается в словах (арийских, но, вероятно, и других языков), выражающих и память (притом память именно об отцах, об умерших), и разум, и вообще душу, и, наконец, всего человека. Подтверждают единство памяти и разума также психологические исследования позитивистов, сводящие процессы знания к закону памяти, ассоциации, волю же обращающие в регулятора действий. А потому мы и можем сказать, что от памяти, т. е. от всего человека, родились музы и музей; иначе сказать, как лингвистические, так и психологические исследования убеждают нас, что муза и музей современны самому человеку, они родились вместе с его сознанием. Следовательно, цель музея не может быть иною, чем цель хоровода и храма предков, в который и превратился хоровод, т. е. солнцевод, возвращавший солнце на лето, возбуждавший жизнь во всем, что замерло зимою. Разница здесь будет лишь в способе действия, который в хороводе и храме не имел действительной силы; действие же музея должно иметь силу, действительно возвращающую жизнь, дающую ее. Это и будет, когда музей возвратится к самому праху и создаст орудия, регулирующие разрушительные, умерщвляющие силы природы, управляющие ими.

Мы не преувеличим, конечно, если скажем, что музей, как выражение всей души, возвратит нам мир душевный, лад внутренний, даст нам радость, которую чувствует отец при возвращении блудного сына. Болезнь века и заключается именно в отрешении от прошлого, от общего дела всех поколений, что́ и лишило нашу жизнь смысла и цели, а в литературе породило фаустов, донжуанов, каинов и вообще мятежные типы, а в философии — субъективизм и солипсизм. Когда не было разлада между способностями, тогда не было разъединения и между религиею (как культом предков), наукою и искусством (бывших также небесными и земными, как и подземными). Как сам человек был тогда цельным, здоровым существом, так не было разделения и в области знания и деятельности, не сокращавших своих областей, не ограничивавших их лишь настоящим, удовлетворением лишь животных хотений, как делается это ныне ради выделения от религии, из вражды к ней. Первые мудрецы (еще не философы) были астрономами, поклонниками, вероятно, музы Урании, т. е. не только естествоиспытателями в нынешнем значении этого слова, но и антропологами и теологами, так что мудрец и астроном были словами однозначущими, а мудрость заключалась именно в астрономии, которая обнимала все божеское и человеческое, небесное и земное, умершее и живущее, была не знанием лишь отвлеченных, но познанием, а вместе и почитанием отцов-предков. Вопрос о смерти человека, о конце или разрушении мира есть вопрос и тео-, и космоантропологический, или, что то же, вопрос астрономический. Он не мог произойти из праздного любопытства, потому что в то время не было еще людей, живших исключительно знанием кабинетных ученых; не мог явиться этот вопрос из праздного любопытства и потому, что знание тогда не отделялось еще от действия, хотя и воображаемого, границ которому не видели, потому что не умели еще отделять собственного действия от действия природы. Ионийские мудрецы [1] усомнились только в средстве действия, в реальности действия мифиче-

ского, которое, как принималось тогда, обращало небо в жилище умерших, а потому и искали не только ту стихию, в которую все возвращается, из которой все возникает, но и силу, которою все держится, все управляется. Но ведь и нынешняя наука не имеет права жить для себя, и она должна считать себя средством или исследованием для открытия истинного способа действия взамен мифического, художественного, считать же себя знанием лишь для знания и освобождать себя от обязательной службы общему делу наука не имеет права. Если для нынешнего человека и покажется такое требование, такое посягательство на свободу личности возмутительным, то это — от дикой привычки считать свободу личности безусловною в век, когда, однако, не признается ничего безусловного. Право на такую свободу есть только право жить по своим капризам, обращать жизнь в мелочную и пустую, а затем в отчаянии спрашивать: «Жизнь, зачем ты мне дана?»

Вот почему на основании единства знания и действия и астрономы-специалисты не имеют права уклоняться от обязательной службы, от долга, данного человеку при самом его появлении, как не имеют этого права и все естествоиспытатели, науки коих составляют лишь выделение из небесной науки, отвлечение от науки о вселенной. На том же основании и обсерватория есть такая же необходимая принадлежность всенаучного музея, как внешние чувства, органы восприятия, необходимы каждому человеку для его внутреннего чувства и памяти. Но под обсерваторией мы разумеем орган науки не отвлеченной, а астрономии физической, химической науки обо всем веществе, органическом и неорганическом, растительном, животном и человеческом, так что человечество (которое только в совокупности составит истинный музей) из обсерватории наблюдает всю вселенную — с внешней стороны, а самого человека — со стороны антропологической. Обсерватория наблюдает мир, который, можно сказать, слит с памятью об умерших, о прошлом; прошедшее же составляет предмет истории. Началом обсерватории был гно́мон [2], изобретение которого приписывают ионийским мудрецам. Первобытный человек определял время, вероятно, по собственной тени, в позднейшее же время, в городском быту, гно́мон заменил этот способ определения времени; это было орудие измерения своих действий и вообще прожитого, потому-то часы (преимущественно песочные) и стали атрибутом смерти. С помощью гно́мона создал человек и календарь, в котором отмечал не только времена оживления природы (праздники) и замирания ее, но и дни кончины отцов, т. е. дни поминовения предков, потому-то музей, как создание памяти об отцах и обо всем, что связано с ними и с прошедшим, неотделим от обсерватории (Примечание 3-е). Астрономический календарь был вместе и термическим, оптическим и вообще физическим и химическим, ибо все силы природы, и особенно сила биологическая, органическая, изменяются по частям дня и временам года.

Воспитательное значение обсерватории как школы требует, чтобы праздное глазенье обратилось в обязательное наблюдение, чтобы небу было дано столько наблюдателей, сколько в нем звезд. Платонизирующее христианство старалось мысль держать «горé», но, чтобы мысль не падала «долу», нужно глаза поднять к небу, нужно созерцание обратить в наблюдение.

Итак, обсерватория относится к музею, как внешние чувства (совокупность которых, т. е. всех способов наблюдения или органов восприятия, и есть обсерватория) относятся к разуму, но к разуму в обширнейшем или, вернее, в настоящем, действительном его смысле и значении, к разуму, который не может быть отделен от памяти об отцах, а составляет с нею одно неразделимое целое, к такому разуму, которым обладает только сын человеческий, возведенный вообще в критерий человечности в умственном и нравственном отношении.

Музей же, объединяющий сынов человеческих для всеобщего исследования неба или вселенной, относится к обсерватории не как хранилище лишь летописей и фотографических снимков с неба, звезд и вообще с естественно-исторических наблюдений, ибо для астрономической обсерватории нет прошедшего, как нет его и для движения солнечной системы, которое есть не прошедшее, а продолжающееся явление, открываемое по изменению положения звезд, почему астрономам и необходимо памятовать, содержать, так сказать, в себе положения звезд, внесенные в самые ранние каталоги. Здесь, таким образом, память сливается с разумом, а прошедшее с настоящим до того, что смерть наблюдателей является только сменою часовых, устрояющих регуляцию мира или по крайней мере открывающих путь к установлению управления миром. Бессилие установить регуляцию и лишало человека возможности удерживать и восстановлять жизнь. Нет прошедшего и вообще для естествознания, так как само оно — только представление человеческим родом природы, или (что то же) проект управления ею, приводимый в лице музея объединенным человеческим родом в исполнение. Музей, таким образом, есть учреждение историческое в смысле не только знания, но и действия: как естествознание, он есть астрономия с объединенными в ней физическими науками; с другой же стороны и само естествознание — та же история, она — проект регуляции, приводимый в исполнение.

Но музей и с обсерваториею, производящею только рекогносцировку, остается пока организмом без органов действия, без рук и ног, потому что человечество в совокупности неспособно до сих пор не только к действию, но и к передвижению, если только не принимать за таковое перемещение земли, совершающееся независимо от человека. Этот организм (музей с обсерваториею) и останется без рук, если город и село пребудут разъединенными, в силу чего естественно-исторический музей останется вне естественного процесса природы, не будет разумом его и самые воспоминания, хранимые музеем, не будут действительным, материальным воскрешением, как и воля не будет регулятором природы. По причине этого именно разъединения города с селом и сосредоточения всей умственной жизни в первом, природа и кажется нам неуловимою; мы же природу обвиняем, будто она скрывает себя от нас. Не вернее ли сказать, что сами мы не открываем ее по нашему недосужеству, занятые мануфактурным производством и всем тем, что с ним связано. По недосужеству мы не умеем приготовить наблюдателей и исследователей, потому что с детства закабаливаем их на фабрику для удовлетворения наших ничтожнейших прихотей. Точно так же несправедливо будет сказать, что природа не дает нам ходу и, прикрепив к земле, сделала нас бессильными в устроении регуляции. Все эти жалобы так же справедливы, как справедлива была бы раньше жалоба на то, что природа лишила нас возможности переплыть океан, пока это не удалось Колумбу. И в настоящее время, в фотографических, например, изображениях солнца, нам дано, надо полагать, все, по чему мы можем составить себе полное понятие о том, что́ такое солнце, и уже наша вина, что до сих пор мы не сумели еще воспользоваться всеми этими, имеющимися у нас данными, доселе не сумели прочитать их.

Астрономия, воссоединив неестественно отвлеченные и незаконно отделенные от нее, забывшие свое происхождение науки, как физику и химию неорганического и органического вещества (ибо может быть физика и химия земель или планет, солнц, междупланетных и междусолнечных пространств, но защищать независимость, отдельность этих наук могут только люди, не признающие общего дела человеческого рода),— астрономия будет обращаться

к аcroрегуляции, а человеческий род станет астрономом-регулятором, в чем и состоит его естественное назначение.

Не только физика и химия и вообще естественные науки, но и философия есть лишь отвлечение от астрономии. Первые философы или мудрецы были астрономы, храм был первым изображением мира (Примеч. 4-е), земля считалась основанием и первым элементом бытия. Но для философа, не мудреца, а лишь любителя, виртуоза мудрости, для философа в буквальном значении этого слова, земля уже — не основание, не стихия. Для Анаксимандра [3], например, она — метеор и остается неподвижной, вследствие равного расстояния от границ вселенной. Таким образом начинало созидаться коперниканское мировоззрение; небо было не только верхом, но и низом, оно обняло собою землю. Теоретически искание причины, а практически — отыскивание опоры, поддержки есть необходимое выражение существа, принявшего неустойчивое, вертикальное положение. Тот же вопрос об опоре относится и к целой земле. Если мы припомним, что через всю почти историю непрерывно проходит опасение за разрушимость земли, за кончину мира, то и становится понятным, почему этот вопрос об опоре, о причине мира, остается всегда открытым. Какой громадный переворот должен был произойти в воззрениях, когда Анаксимандр на место твердой опоры, фундамента, или даже жидкой, как принимал Фалес [4], оставил землю в центре без всякой осязательной поддержки, соединив понятие о низе с окружностью мира, понятие же о верхе — с центром земли; понадобилось создать целую новую физику, новое представление о падении тел. Анаксимен [5] принял за опору мира и за первый элемент воздух, который он считал душою и космоса, и человека. Пифагор стал уже Коперником древнего мира, но все же в этом мире торжество осталось за системою Птоломея. Впрочем, коперниканская система не удержится и в новом мировоззрении, если не получит практического значения.

Отвлечение философии от астрономии сделало непонятным самый вопрос об основе, опоре, причине. Философия, отыскивая смысл всего, не знала своего происхождения, своего raison d'être [6], утратила и смысл своего существования. Страх разрушения мира, сомнения в прочности его вызвали к существованию науку об условиях устойчивости вселенной, сохранения ее и восстановления из первоэлемента. Астрономия искала *неразрушимого*, из которого может быть все восстановлено. Но сама астрономия родилась из упадка религии, которая всегда считает себя обладательницей способа сохранения и восстановления мира. В вопросе о поддержании и восстановлении становятся понятными и физика, и химия, и сама философия.

Постоянные раздоры дали вопросу о мире и об обществе первое место и затмили основной, всеобщий вопрос. История, имея предметом вечные раздоры, выделилась в особую науку; но пока она будет повествовать о человеке как раздорнике, пока будет смотреть на жизнь человеческого рода, как она ныне есть, только как на факт, не задаваясь вопросом, чем она должна быть, т. е. проектом будущей жизни, до тех пор человечество не опознает в астрономии, в космическом искусстве или в мировой регуляции своего общего дела.

Чтобы иметь мир внутренний и лад душевный, без которого невозможен и мир внешний, нужно быть не врагами своих предков, а действительно благодарными их потомками; не достаточно ограничиваться поминовением только внутренним, культом лишь умерших, нужно, чтобы все живущие, объединясь по-братски в храме предков или музее, который имеет своими органами не обсерваторию лишь, но и астрономический регулятор, обратили бы слепую силу природы в управляемую разумом. Тогда не будет царствовать бесчувственное, не будет оно лишать жизни чувствующее, тогда будет восстановлено и все чув-

ствовавшее, в воскрешенных поколениях объединятся все миры и откроется безграничное поприще для их союзной деятельности, и только она сделает внутренний разлад ненужным и невозможным.

Астрономия, взятая отвлеченно от физики и других естественных наук, может иметь приложение только к определению мест на земле и к мореходному искусству в особенности. Отвлеченная физика имеет приложение к промышленности, к искусственному делу. И только физика в смысле метеорологии, как физика земной планеты и других небесных миров, т. е. астрономическая физика или физическая астрономия, может иметь практическое приложение к регуляции метеорической. Можно, конечно, объединить естествознание и в физике, как знании о природе, о рожденном, но такое объединение было бы полным отречением от всякого приложения естествознания к практической жизни, или же в таком случае естествознание станет служить увеличению лишь наслаждений, и, следовательно, не только не будет служением *всеобщему* благу и *всем*, ибо исключает умерших, но не обнимает даже и всех живущих, так как, увеличивая материальные наслаждения, оно в то же время усилит внутренние страдания и внесет глубокий разлад в жизнь. Естествознание же в форме астрономии не может иметь приложения к корыстным целям ни для большинства, ни для меньшинства, оно может быть только регулятором падения, т. е. стать опорою мира; вместо внешних поддержек и подпорок оно может сделаться внутренним регулятором, противодействующим распадению, разрушению, может стать связью, т. е. ввести взаимообщение небесных миров, и таким образом восстановить жизнь, ибо только космическое разобщение было коренною причиною смерти, смены поколений. Только одновременно могут начаться два великие дела, в сущности составляющие одно дело: с одной стороны, естественные науки должны объединиться в форме астрономии для того, чтобы их общее исследование стало раскрытием способа и плана мировой регуляции; с другой же стороны, должно начаться собирание всех сил всех людей для осуществления плана регуляции, т. е. должно начаться превращение городской воинской повинности, предназначенной для борьбы с себе подобными, в сельскую для обращения смертоносной силы природы в живоносную.

Музей в смысле древних (от коих мы и заимствовали это учреждение) есть собор ученых; его деятельность есть исследование. Но в этом определении и заключалось бессилие музея; этим определением он сам себе поставил преграды для распространения. Поэтому музей и в христианском мире остался языческим: он одинаково ограничил себя и по объему, и по содержанию, так как исследование стало отвлеченным, школьным и сам музей-собор остался замкнутою школою, сословием. Музей-собор будет наполняться, а собирание сделается всеобщим только тогда, когда самосознание будет не просто исследованием, а изучением причин разобщения ученых и неученых, причин, препятствующих *всем* сделаться членами музеям, что́, конечно, входит в вопрос о всеобщем родстве. Тогда и знание будет столь же неограниченно, как всеобщее собирание, т. е. собор будет действительно вселенским, а знание в высшей своей стадии уничтожит, как сказано, разобщение миров восстановлением всех прошедших поколений.

Музей есть *не собрание вещей, а собор лиц*; деятельность его заключается не в накоплении мертвых вещей, а в возвращении жизни останкам отжившего, в восстановлении умерших, по их произведениям, живыми деятелями. Знание отвлеченное не может быть всеобщею обязанностью, знание же причин, делающих нас врагами, не может не быть долгом для всех, так как оно не может остаться только знанием, а станет делом, религиею, примиренною с наукою. Разобщение и распадение есть факт не только человеческой, но и физической приро-

ды; и распадение в последней совершенно понятно, неизбежно, необходимо, если разобщение существует в первой. Распадение обусловлено слепотою естественной силы и объясняется леностью, бездействием разумных существ, по какому-то недоразумению также в слепоте пребывающих. Однако разобщение не может быть безусловным и всемогущим потому уже, что мы в себе ощущаем стремление и силу общения, собирания, восстановления. Религия, наука, искусство, все это — силы собирающие, но, взятые в отдельности, они немощны, а между тем в настоящее время они существуют только в отдельности! Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред началом дела, за самое дело; но молитва, предназначенная быть выражением всей религии, не поддержанная общим делом, превращалась из молитвы, выходящей из сердца, от всей души, в молитву, произносимую одними устами. Сердце, озабоченное настоящим, злобою дня, стало далеким от Бога, и не приблизится к нему, пока самая деятельность не станет делом Божиим, всеобщим, исследованием и устранением причин небратского состояния, т. е. тех же самых причин, которые заставляют нас оставлять дело отеческое, дело Отца Небесного. Только дело дает религии жизнь, душу, иначе она будет лишь словом, и притом словом суетным, а не Божьим делом. Нужно же обратить внимание на причины, по коим религия, произведя подъем духа, никогда не могла удержать людей на той высоте, на которую поднимала их.

Наука, исследование, с своей стороны, хочет жить или для себя, или только для настоящего. Но какое имеет она право отказываться от человеческого дела, будучи сама делом людей, или же суживать, ограничивать свою деятельность одним настоящим, когда она сама — дело не одних живущих? Может ли быть признано нормальным такое положение, при котором исследование, свойство и отправление разума делается достоянием одного класса, а не всех разумных существ? Какое имеем мы право ради благосостояния промышленности, удовлетворяющей не нужды наши, а лишь прихоти, приостанавливать обучение для огромного большинства в том возрасте, когда разум только что вступает в силу? Имеет ли право музей оставаться, по древнему определению, собором лишь ученых, трапезою только для знаменитых людей всей земли, как он называется автором жизни Аполлония Тианского [7], вместо того, чтобы быть всеобщею евхаристиею знания?.. По-христиански музей, очевидно,— не собор только ученых, а собирание всех; назначение музея быть «ловцом человеков». Исследование же, т. е. наука, не может уже оставаться только отвлеченным знанием; она должна сделаться исследованием причин, препятствующих всем нам быть членами музея, исследователями, и соединиться воедино для отеческого дела. Христианство не коснулось еще музея, всеобщее собирание еще не признано его обязанностью. Музей в его современном положении не соответствует даже и человеческой природе, которая разум делает общим свойством всех людей, тогда как исследование считается пока все еще принадлежностью только одного класса, интеллигенции, большинству же оставляется только низшая сила — рассудок, хитрость, которой не лишены и животные. Музей в настоящее время — не собор даже и ученых, ибо ученые общества опять составляют отдельные учреждения или по крайней мере нераздельность их с музеем не признается еще необходимостью. Музеи не составляют даже и одного Музея, они не достигли единства даже и в этом отношении, хотя такое единство необходимо для музея, чтобы не противоречить его сущности, ибо нынешние музеи, как собрания только вещественного,— коллекции чисто случайные. Какое могут иметь значение передача вещей, «сдача оконченных дел», построение памятников, если все это совершается не по определенному плану, не в видах достижения ясно намеченной цели, а по какому-то роковому закону,

на который мысль человеческая не обращала, по-видимому, даже внимания и из которого она во всяком случае не сделала предмета исследования и знания. Мысль человеческая не составила и проекта собирания в видах достижения полноты его, чтобы избавить будущие поколения от необходимости разыскивать то, что должно бы быть сохранено и что, однако, исчезло, хотя трудности таких разысканий мы ежедневно чувствуем. До сих пор остается загадкою, почему одно сохраняется, а другое исчезает, хотя и в самой слепой природе есть, по-видимому, стремление к сохранению. Музеи скорее рождаются, чем созидаются, потому что едва ли отдается вполне отчет в побуждениях, которыми руководствуются при учреждении музеев. Итак, музеи суть явления случайные, неповсеместные; рост каждого из них неправильный, непостоянный, не непрерывный, а внутреннее распределение предметов в них представляет скорее случайный сброд, чем правильное собирание; так что определение, которое можно дать нынешнему музею, будет более идеальное, чем соответствующее действительности, хотя и это идеальное определение далеко не будет соответствовать тому, чем должен быть музей.

Музей пассивный, музей, как изображение, как подобие мнимого воскрешения, как только хранилище, есть музей идеальный лишь в том смысле, что для него совершенство невозможно. С одной стороны, музей есть образ мира, вселенной видимой и невидимой, умершего и еще живущего, прошедшего и настоящего, естественного, произведенного слепою силою, а также и искусственного, произведенного полусознательною силою народов. С другой стороны, музей есть произведение ученого и интеллигентного классов, труда умственного при помощи физического труда народа. Этот труд, однако, не сама история, а лишь ее подобие. Нынешний музей, идеально представленный, может быть назван книгою, библиотекою, иллюстрированною картинными и скульптурными галереями и вообще всеми вещественными произведениями, от периода эолитического до нашего, новожелезного или стального, как можно бы его назвать. Нынешний музей — это как бы книга, поясняемая демонстрациями физических кабинетов и химических лабораторий, разросшихся в особые институты (Примеч. 5-ое). Зоологические и ботанические сады, как образ флоры и фауны всей земли с идеальными геологическими разрезами, суть также наглядные предметы, без которых непонятна книга, как и сами эти предметы непонятны без книги. Это, однако, не значит, что для зоологических и иных садов нужны только зоологические сочинения; это значит, что и самые зоологические сады и сочинения составляют лишь часть истории знания и действия человеческого. Астрономические и метеорологические обсерватории, объединяя все в себе, завершают пояснение книги. Книга же эта есть история; но это значит, что в книге нужно видеть не одни лишь личные, субъективные мнения: в ней выражается сам автор, за книгою стоит сам написавший ее, т. е. род человеческий. Кто не видит за книгою автора, чья мысль не переходит от произведения к тому, кто произвел его, тот не действует нормально ни в умственном, ни в нравственном смысле, тот поступает не по-сыновнему. Музей и с предметной стороны есть ⟨совокупность лиц⟩, само человечество в его книжном и вообще вещественном выражении, т. е. музей есть собор живущих сынов с учеными во главе, собирающий произведения умерших людей, отцов. Задача музея поэтому естественно — восстановление последних по первым (Примеч. 6-ое).

Необходимо заметить, что музей и новым книгам может придавать лишь историческое значение, и себя самого он может признать не истиною или выра-

жением ее, а только переходом к ней. Храня старое и собирая новое, музей будет обладать полнотою тогда, когда он явится не только всенаучным, всехудожественным, политехническим, не только собранием всего оставшегося от прошедшего, но и всего в настоящее время выходящего, и не по одной только ветви знания и не в одной лишь какой-либо местности, а по всем отраслям и повсеместно. Музей, оставаясь хранилищем, не только не может достигнуть идеальной полноты, но и тем менее будет соответствовать идеальному о нем представлению, чем жизнь будет более развиваться. И это понятно! Чем более человек будет подвигаться по пути нынешнего промышленного прогресса, тем более будет сдавать в музей вещей, тем более будет требоваться места, сил и средств для хранения, и в то же время тем менее сравнительно будет попадать их в музей (Примеч. 7-ое). Не принимать же, уничтожать что-либо, хотя бы то были даже вывески, объявления, рекламы (Примеч. 8-ое),— значит отказаться от самого существенного свойства музея — быть выразителем духа времени, не говоря уже о том, что принимать лишь одно достопримечательное — значит присваивать себе право судьи и привилегию знания истины и по своему произволу одним давать бессмертие, а других лишать его. Но какое право имеет музей отказывать в помещении, например, даже всех выходящих из моды костюмов, которые изменяются, однако, не только по временам года, но даже и по часам дня? Собрание таких костюмов есть тот же этнографический музей, если не выключать из среды народа класс тех людей, что изменяют свои одежды не посезонно только, но и по часам дня? Отказаться музею от хранения костюмов равнялось бы отказу орнитологического музея от хранения птиц в оперении, равнялось бы хранению птиц лишь общипанными, т. е. без перьев. Это было бы тем более непонятно, что для человека, признающего в жизни единственною целью наслаждение, в костюмах заключается конечная цель современной жизни (Примеч. 9-ое). Если же музей все это будет хранить, то, даже обратив всех производителей в хранителей, музей все же не мог бы вместить всех плодов этого печального производства, этого позора человечества.

Невозможность единства для музея подобия, музея идеала, музея знания, а не действия. Еще меньшую возможность имеет музей привести в порядок свое собрание, дать ему единство. Если он явится верным изображением прошедшего и настоящего, он будет изображением не единства, а раздора. Строгая классификация невозможна в музее потому же, почему она невозможна и в науке, как в естественной, так и общественной,— невозможна по причине отсутствия в мире (вернее, по причине утраты им) разумного единства, такого, при котором *мир*, в смысле согласия, не нужно было бы отличать от *міра* в смысле вселенной, и человечество было бы действительно одним родом, братством, родством, причем психическая классификация тем легче понималась бы, чем интенсивнее она бы чувствовалась. Единство нужно *дать*, а не *искать* там, где его нет; точно так же, как и предсказания нужно заменить действием, потому что только то мы можем безошибочно предсказать, что можем сами сделать (так, для нас легче было бы, возможнее устроить метеорическую регуляцию, чем с полною уверенностью предсказывать погоду).

Раздор существует и в мире мысли, в области науки; и хотя причина вражды заключается не в мысли, не в книгах, однако и они не могут считаться совершенно неповинными в распространении вражды. Во всяком случае примирение может начаться только в мире мысли. Книги — не мирные существа, и они так же чужды, столь же враждебны друг другу, как наше светское и духовное, военное и гражданское, экономическое и бюрократическое. А потому и библиотека, как собрание книг,— область не мира, а борьбы, полемики, и отделения ее или рубрики каталога соответствуют всем сказанным разделам самого

общества. Чтением уже всасывается вражда, воспитываются, создаются борцы по каждому небратскому состоянию общества, по каждому небратскому отделу библиотеки, по каждому разряду ее каталога, ибо классификация книг основана на том же начале вражды, на каком и общества распадаются на небратские состояния или сословия; уже в книгах выражаются вообще небратские отношения всех между собою людей. Отделениям библиотеки или рубрикам каталога соответствуют журналы различных направлений и специальностей, ученые общества, факультеты и другие специальные учебные заведения (последние отрицают единство знания, не признавая университета, как единства или совокупности знания; впрочем, и университеты представляют только мнимое единство, единство не знания, а лишь управления). Музей, как верное изображение современного мира, есть образ розни и вражды; но самое создание музея, самое собирание предметов вражды указывает уже на необходимость согласия, указывает уже и цель объединения.

До какой глубины проникло нынешнее разъединение, можно судить по тому, что даже слово Божие, которое есть сам мир, сама взаимосвязь, обратившись в богословие, как особую науку (по той же причине, по какой образовалось особое духовное сословие), забыло истинную цель, распалось и образовало целую энциклопедию односторонностей (отвлеченностей), так называемых богословских наук. Само христианство стало религиею идеала, т. е. совершенства, но совершенства недостижимого; духовенство обратилось в сословие, вместо того чтобы быть трудящеюся комиссиею, богословие же сделалось знанием, а не делом. Влияние жизненного раздора на образование духовных наук, преподаваемых в духовных академиях или богословских факультетах, очевидно. Кроме главного и непостижимого выделения из богословия догматики и нравственности в особые науки догматического и нравственного богословия, из него образовалось еще юридическое учение, каноническое право. Вопрос экономический о содержании церквей, духовенства, их вдов и сирот имеет уже столь обширную литературу, что и он удостоится особого отдела в каталоге богословских наук, отдела «церковно-экономического», и как ни странно звучит выражение «юридическое и политико-экономическое богословие», но на деле такое богословие существует! Мало того! Есть даже (особенно в католицизме) военное или рыцарское, крестовое богословие.

Причина такого искажения слова Божия заключается в том, что сами служители слова выделились в особое сословие; оттого и богословие стало особою наукою, замкнулось в особый отдел каталога, в особые факультеты, в особые ученые общества, в общества «любителей духовного просвещения» и проч. Между тем богословие должно занимать не особое место в каталоге, а *в себе* давать место *всем* книгам, быть распределением их, назначением им места относительно высшей цели; оно должно быть примирением их для этой высшей цели. Нынешние богословские сочинения сами себя лишают универсальности, или вовсе отвергая другие предметы, или давая им место лишь около себя, а не в себе. Конечно, образование духовного сословия имеет свои причины, и потому уничтожено оно быть не может, но нужно же узнать, от чего зависит такое отделение, а не оставаться равнодушным зрителем, не коснеть в слишком явном противоречии: признавать закон Божий *всеобщим* и в то же время *выделять* его в *особое* место!

С тех пор как знание отделилось от богословия, которое раньше объединяло его, и само знание, естественно, стало распадаться, а то, что было единством знания, что служило объединением ему, составило особый, отдельный факультет или даже особое учреждение, академию (духовную), как что-то противоположное университету (т. е. знанию); точно так же и университет, вообще свет-

ская наука стали противоположны академиям и богословию. Закону Божию, божественному порядку, отделена была особая область, а все прочее знание восхотело повиноваться своему закону, которого не нашло и до сих пор. Но с выделением богословия в особый отдел, все остальные области ведения не обратились еще чрез то в царство безбожия; в действительности Бог является не в богословском только отделе, но и в других, что указывает, с одной стороны, на несовершенство классификации родов знания, а с другой — на невозможность царства безбожия.

В сущности, светское и духовное составляют не два царства, а одно; это две односторонности, две отвлеченности, насильственно отделенные, искусственно отвлеченные одна от другой. Сознание этого если еще и не есть само примирение, то все же путь к нему, проект примирения. Даже при воссоединении только догматического и нравственного богословий догмат Триединства становится уже и заповедью; таким образом является первый очерк проекта примирения, план общества, создаваемого не по типу животного организма, а по образу Пресвятой Троицы. Философские системы можно также считать попытками восстановления единства, но единства теоретического, а между тем теоретическая философия не может дать истинного единства, если сам мир и общество не примут форму братства, т. е. если теоретическая философия не станет проектом, не перестанет, следовательно, отделять, по примеру богословия, философии теоретической, разрешающей вопрос, «почему сущее существует?», от нравственной, указывающей на долг, на обязанность. Отделению теоретической философии от нравственной нужно приписать и то, что ни одна философская система не получила общего признания. Философские системы отражались на каталоге, на распределении книг, т. е. и философские системы и каталоги подчинялись самой жизни, которая выдвигала тот или другой класс людей. Так в прежнее время преобладало, например, художество, и являлись музеи художественные, увеличивался отдел книг художественного содержания. В наше же время преобладает промышленность, и вот являются музеи политехнические, промышленно-художественные, выставки предметов, по непрочности своей заслуживающих названия тряпок, по ненужности же не стоящих даже и тряпок (Примеч. 10-е).

Каталогизация есть попытка соединить в одну книгу, в «библию» все книги, а самый каталог есть как бы оглавление этой книги. Попытка дать классификацию книг, привести их в систему, могла бы быть всеобъемлющею философскою системою, если бы только она была вообще возможна. Невозможность же ее заключается в самой жизни, которая также не представляет единства. Для нас возможна, следовательно, не классификация книг, а проект объединения в жизни, в которой распадение тем временем все увеличивается. Потому-то и самые библиотеки не представляют уже единства, а распадаются на специальности и делаются принадлежностями особых сословий и даже профессий и единство уничтожается в самой книге, а с нею и в самой мысли. Точно так же и музей вообще распадается, получая презрительный смысл хранилища вещей негодных, хлама, ветоши. Каждое учреждение не может не иметь вещей, вышедших из употребления, и может хранить их, но может и выбрасывать, и даже должно будет, наконец, бросать их по недостатку места. Физические и химические институты, обсерватории и т. п. имеют склады таких вещей, и каждая старая церковь имеет свой музей на чердаках и т. п. местах, что́, конечно, почти равняется выбрасыванию. Но если музей в его полноте и ясной систематичности невозможен, то потому именно, что нужно и возможно *воскрешение* всего умершего, а не вещественное только или мнимое его *изображение*. И понятно! Пока будет человек ставить себе образцом животное, т. е. жить только настоя-

щим, видеть свою цель единственно в наслаждении, до тех пор и распадение будет идти в возрастающей прогрессии и нельзя будет сообщить единства ни знанию, ни искусству, ни вообще деятельности человеческого рода, и тем более невозможно будет водворить единство между настоящим и прошедшим, между детьми и отцами; род человеческий будет делать то же, что и природа, которая прахом отцов питает потомков; да человек отчасти уже и делает это: образами отцов он покрывает горшки.

Музей есть выражение памяти общей для всех людей, как собора всех живущих, памяти, неотделимой от разума, воли и действия, памяти не о потере вещей, а об утрате лиц. Деятельность музея выражается в собирании и восстановлении, а не в хранении только; он не может быть пассивным, страдательным, равнодушным выражением раздора и безучастным к утратам, из него происходящим, он не может быть и собором идеалистов, безучастных к раздору и к утратам, живущих воспоминаниями внемирного существования и жаждущих возвратиться в него, как это было в музее Платона. Музей не может быть собором и реалистов, поддерживающих то самое, что производит раздор и утраты, не может быть он, наконец, и хранителем памятников раздора, как это видим в товарных кабинетах, промышленных музеях, юридических архивах, служащих выражением не памяти доброй, а злопамятства.

Музей не может быть собором только ученых и художников; он не исключает себя из Царства Божия, напротив — орудие закона Божия. Что христианство произвело внутренно, идеально, духовно, то музей производит материально. Музейское знание есть исследование причин небратского состояния, как ближайших, так и дальних, второстепенных и основных, общественных и естественных, т. е. музей заключает в себе всю науку о человеке и природе, как выражение воли Божией и как исполнение проекта отечества и братства. Таким образом, музей не сокращает пределов знания, а только уничтожает разрыв между знанием для знания, как это ныне есть, и нравственностью, ограниченною в настоящее время личным и временным делом. Исследование причин небратского состояния и есть обнаружение причин страдания и смерти, препятствующих людям разных классов и народов составить один музей-собор; это исследование причин разделения между «специалистами»-знатоками и народом, т. е. между учеными и неучеными. Это не социология, не социальная механика и физика, это наука о небратском состоянии как факте; дело же музея есть собирание посредством исследования причин небратского состояния, и это тоже — не социология, а братское дело, не республика (res publica), а ресфратрия (res fratria) [8], осуществление братства.

Собирание научное, при коем наука не отделяет себя от нравственности, т. е. собирание посредством исследования причин небратского состояния, есть самый простой, естественный, единственно возможный путь к осуществлению братства, путь, который до сих пор даже и не испытан, а между тем вера в осуществление братства, как это ни странно, почему-то уже утрачена. Хотя братьями уже рождаемся мы, но для сохранения и еще более для восстановления братства, для устранения причин, разрушающих братское чувство, нужно *знание*, управление естественною, рождающею силою, нужно *взаимознание. Братство, как и жизнь, есть дар рождения, но для восстановления*, как и для сохранения того и другого, *нужен труд*; так что *братство и бессмертие могут быть результатом только труда.* Известно, как легко братская любовь переходит в братскую ненависть, и последняя не может быть даже сильнее первой. Самые ожесточенные войны ведутся между народами, наиболее близкими по родству, по крови, а междоусобные войны — наиболее ожесточенные. Слушая проповеди о братстве, люди умиляются, плачут, а между тем продолжают жить по-пре-

жнему; некоторые раздают свое имущество, идут на казнь, и даже многие готовы сделать то же самое, а между тем тот же порядок, та же рознь, и даже еще несравненно худшая, продолжают господствовать. Как же не задаться вопросом о причинах такого явления?.. Человечество, можно сказать, постоянно оплакивает свою рознь, а между тем ни одна секта не прожила и нескольких дней в братском согласии; даже сами проповедники братства не могли удержаться от ссоры (Примеч. 11-ое). *Для осуществления братства нужна вся наука, т. е. организованная совокупность умственных усилий всех людей. Братство состоит не из одного только чувства братского, но и из братского знания (взаимознания) и из братского действия — воскрешения. Сделать из исследования причин небратского состояния предмет знания всего рода человеческого, из восстановления братства задачу искусства — значит поставить истинную цель всей жизни.*

Исследование причин розни делает ненужными соборы, созываемые для споров о примирении. Догматические и обрядовые прения если бы и могли привести к миру, то лишь к такому, который не исключает ни вражды, ни войны между единоверными народами, а следовательно, не имеет и значения. В этих спорах особенно ясно выражается необходимость исследования истинных, действительных причин вражды, ибо предметы исключительно так называемых религиозных споров (напр. об исхождении Св. Духа, о перстосложении и т. п.) сами по себе не объясняют вражды. Нынешний ум настолько, повидимому, созрел, что трудно становится понять, ка́к могут еще продолжаться споры между философскими школами, между спиритуалистами, например, и материалистами, между идеалистами и эмпириками. Не трудно, повидимому, было бы согласиться, что каждая из этих школ имеет свои причины существования. То же самое нужно сказать и о политических спорах, например между партиями аристократической и демократической: спор между ними может продолжаться до бесконечности, так как каждая из них имеет свои причины существования и ни одна из них не заключает в себе полного блага, как и ни одна из философских школ не заключает в себе полной истины. Только родство (братство) исключает и аристократизм, и демократизм, а воскрешение (отечество) соединяет спиритуализм и идеализм с эмпиризмом и материализмом. Партиям всякого рода недостает исторической почвы, чтобы понять свое ложное положение. Музей же, как создание истории, и притом истории, для коей факт борьбы — не святыня, не идол, для коей, напротив, примирение борющихся составляет задачу и проект, — такой музей соответствует потребности всевозможных партий, заключающейся в том, чтобы понять свое ложное положение, примириться и таким образом устранить разделение на партии, окончить рознь и борьбу, ведущие к страданию и смерти.

Вера и надежда на возможность единомыслия и единодушия в роде человеческом давно утрачены; невозможность единства считается неоспоримою истиною, а между тем его необходимость становится с каждым днем все очевиднее, потребность в нем чувствуется все сильнее. Несмотря, однако, на это, не сделано ни малейшей попытки к осуществлению единства путем знания, путем исследования причин розни, а даже принимаются все меры, все средства к поощрению разномыслия. Чтобы иметь право на отчаяние, нужно было бы употребить сначала все возможные усилия для достижения единства, а между тем все попытки к осуществлению его ограничивались главным образом одною областью чувства веры, т. е. попытками религиозными, разум же и его воплощение — наука считали своею задачею только постигнуть единство, да и то отвлеченно, а не осуществлять его; равным образом и воспитание не задавалось должною целью, а искусство даже и не ставило себе подобной задачи. *Музей есть первая*

научно-художественная попытка собирания или воспитания в единство, и потому эта попытка есть дело религиозное, священное; это призыв на службу отечеству, призыв всеобщий, всех без исключения, начиная с детского возраста, причем осмотр призываемых превращается в многолетний курс исследования, связанный с воспитанием в Кремле, как самородном музее, восстановленном и приспособленном к воспитанию призываемых для участия не в *борьбе* только с себе подобными, на которую возможно решиться лишь в последней крайности, но главным образом *в примирении* двух половин мира, континентальной и океанической. Существуют различные специальные воспитательные учреждения, как-то: военные, коммерческие и т. д.; но существует ли *общее* воспитательное учреждение, которое объединяло бы эти специальные учреждения, было бы высшим относительно их? Для общего образования считается достаточным иметь одни средние учебные заведения, для поддержания же единства по окончании их курса не признается необходимым устраивать еще какое-либо высшее воспитательное учреждение; только для отдельных специальностей признается нужным иметь высшие курсы, для всеобщего же объединения никакого высшего курса не полагается.

В исследование причин небратского состояния, кроме изложения условий, при коих возможно братство, входит изучение и причин, препятствующих соединению людей в общем отеческом деле. Кроме самого дела, необходимого для того, чтобы человечество стало братством, нужно еще раскрытие причин, делающих людей не только не братьями (что́ происходит от забвения отцов), но даже и врагами.

Небратские отношения можно подвести под следующие разряды: 1) *наиболее небратские*: а) *гражданские* (юридические), в которых не считаются предосудительными тяжбы, договоры, контракты и т. п.; б) *экономические* (или купеческие), выражающиеся в купле и продаже; 2) *к менее небратским* можно отнести: г) *товарищеские*, например между военными, во время войны — в особенности.

Между небратскими и братскими отношениями можно поставить *патриархальные*, деревенские, сельские; они не могут быть названы братскими, потому что еще не исключают вражды, но живущие в патриархальных отношениях все же не отреклись и от братства; если и между ними оно не существует, то потому, что у них нет в руках всех средств знания, с помощью коих можно было бы установить действительно братские отношения.

К братским отношениям можно отнести: а) *несовершенно-братские*, основанные на чувстве и привычке, и б) *совершенно-братские*, те, что основаны не только на чувстве, но и на знании и на участии в отеческом деле; это — тоже товарищество, но предметом его является всемирное дело.

Противобратские отношения суть такие, которые даже и юридически осуждаются, признаются преступлениями, как убийства, кражи и т. п. Причины противобратских отношений, способных превращаться даже в *противобратские состояния*, можно свести к двум главным: 1-я причина — сельская, это — голод; 2-я же, городская — золото, под которым разумеем все соблазны, вызываемые художественно-мануфактурною промышленностью.

Как открытие золота, так и голод производят одно и то же действие: разрывают всякие узы, связывающие людей. Из истории известно множество примеров, когда голод доводил до того, что матери съедали своих детей; но к чести человечества нужно сказать, что до такой крайности доходили редко, люди решались лучше обманывать свой голод, ели что попало, отбросы даже, ремни, наконец, свои экскременты. Казалось бы, что самым разрушительным образом на связи людей должен действовать именно голод, на самом же деле оказывае-

тся, что открытие золота несравненно превосходит в этом отношении самый ужасный голод. Последний не приводил еще к тому, чтобы войско, находящееся, например, в осаде, целыми отрядами забывало дисциплину; открытие же золота в Калифорнии привело именно к тому, что целые команды оставляли корабли.

К небратским состояниям принадлежат все классы людей, от ученых и художников до земледельцев. Причины небратского состояния понять легко, если мы представим себе, как трудно человеку забыть, что он сын, когда родители его умерли. Если же так легко забывать об отцах, то братство, связь между братьями, которая могла бы держаться только заботою о родителях, столь же легко забывается или, иначе сказать, разрушается; забота же каждого брата о своих собственных детях может только помогать скорейшему расторжению уз братских. Отсюда видно, что братство между людьми будет только тогда, когда все знание человеческое станет *наукою об отцах*, а все искусство, т. е. *все дело человеческое, будет иметь своим предметом отцов*. Человечество может стать братством лишь тогда, когда *наука будет вопросом не о том, из чего все в мире возникает, а о том, во что все обращается*,— вопросом о смене поколений, объясняемой распадением миров, не регулируемых разумною силою; т. е. когда наука о мире будет не отвлеченной физикой, а сделается астрономией, которая для первобытных людей и была мысленным отцетворением, должна же стать отцетворением действительным. Когда небо считалось отечеством, куда уходили умершие отцы наши, тогда наблюдавшие его чувствовали себя сынами; тогда не могло быть и вопроса о цели и пользе небознания, так же, как не могло быть и раскола, разъединения в мысли, в знании человеческом, имевшем одну явную цель. Человечество станет братством, когда астрономические обсерватории будут иметь в виду не знание только связи и разъединения миров, а поставят своей целью и проектом регуляцию и воссоединение миров, когда атмосферная регуляция будет проектом метеорических обсерваторий, когда плесень, покрывающую могилы отцов, признают предметом науки не о корме, т. е. ботаники (по этимологическому значению этого слова), а о материале и орудии восстановления тел отцов. Словом: *человечество будет братством лишь тогда, когда все знание получит бо́льшую глубину и широту, когда вся наука и все искусство станут отеческим делом; только наука и искусство в смысле отеческого дела могут обратить человеческий род в братство.*

Что касается забвения отцов, то нет ничего удивительного, если наше время находит его весьма натуральным и в подтверждение естественности такого забвения указывает на наших дальних предков, у которых всякая связь с родителями обрывалась с окончанием кормления, так что для них отцы были только кормильцы. Но замечательно, что даже для оправдания забвения ближайших нужно было вспомнить о самых дальних наших предках, о таких, которых и предками нельзя даже назвать, потому что между ними не было ничего родственного, не было именно того, что служит признаками человечности, так как кормилец — еще не отец и питомец еще не сын. Для животной природы забвение отцов, быть может, и натурально, для человеческой оно совершенно неестественно, до такой степени неестественно, что даже вражда, возникшая по забвении отцов, начавшись с личной перебранки (и не между отдельными лицами, а между целыми родами и народами), усиливаясь, переходит к брани отцов, матерей и т. д. Таким образом сама вражда заставляет вспоминать отцов и предков; даже и она нудит человека вспомнить, что он — сын. Когда же, поднимаясь по генеалогической лестнице, не успеют открыть действительного своего предка, тогда выдумывают его. Вражда заставляет враждующих превозносить своих отцов над отцами врагов, унижать, позорить отцов сих последних.

Человек тем и отличается от животного, что он сознает, чувствует себя сыном. Искание отцов для человека — то же, что для ученого искание причины; но отдавать преимущество изысканию причин пред исканием отцов — значит доказывать, что наука не может быть ничем, кроме знания для знания, и должна быть привилегиею одного только класса людей, это равносильно ограничению разума. Из двух великих поэм древности одна названа учеными «Илиадою», борьбою за Илион, на самом же деле она — плач о смерти отцов-героев. Другая же — ученые видят в ней только приключения, похождения Одиссея, тогда как на самом деле она есть отыскивание отца. Эти поэмы потому и велики, потому и получили значение священное, что в них нашло выражение чувство сыновнее. И вообще литература может быть или священною, когда она есть то, чем были «Илиада» и «Одиссея» в действительности, или же она делается светскою, когда обращается в рассказ о борьбе, или о похождениях и приключениях, словом — в роман (понимаемый в обширном смысле). Именно в роман и выродилась современная литература. Вообще же до́лжно сказать, что литература священная имеет в виду смерть отцов, тогда как светская занимается только жизнью, только рождением, поэтому в ней и играет такую преобладающую роль любовь чувственная.

Народы в несчастии обращаются к прошедшему и там ищут утешения. Музеи служат выражением такого чувства. (Пример: немцы во время Наполеона 1-го — начало Берлинского музея [9].) Освобождение, возрождение народов начинается основанием музеев; нынешняя Греция начала (1812) с этого свое освобождение [10], основанием «матиц» началось возрождение и славянских народов [11]. Вообще существование музеев доказывает, что сыны еще есть, что сыновнее чувство еще не исчезло, что остается еще надежда спасения на земле. Мысль об общем отце возникла тогда, когда вражда достигла крайности. Мысли об общем отце, т. е. о Боге всех отцов, и о всеобщем братстве тогда и возникают, когда вражда распространяется на большие группы людей, когда сношения делаются хотя и всемирными, но всемирно-небратскими (торговые сношения, международные). Вопрос о всемирной вражде или противобратском состоянии может быть выражен двойным отношением села (земледельческой страны) к номадам (по преимуществу — к магометанам) и к городу (к Западу, ближнему и дальнему). Пока вне земледелия существуют кочевой и городской быт, до тех пор вражда неизбежна; кочевой быт, впрочем, хотя и медленно, переходит в земледельческий, но второй быт, городской, расширяется за счет села, мануфактурная промышленность за счет земледелия. В кочевом состоянии вражда проявляется в отношениях родов между собою (грабеж, бара́нта [12], родовая месть) и в грабительских к оседлому населению. В городах же существует братство только семейное и, судя по литературным произведениям, противобратские отношения возбуждают в горожанах ужас тогда только, когда такие отношения проявляются между ближайшими родственниками; так что горожане не видят уже ничего ужасного в противобратских отношениях лиц, которых они не считают родственниками, как это признает, например, один из первых вождей современного гуманного «просвещения», Лессинг. «Если враг страдает от другого врага (или, точнее сказать, когда в таких отношениях находятся люди, чуждые друг другу, не связанные ни дружбою, ни родством), то пред нами происшествие *весьма обыкновенное*,— говорит Лессинг,— и потому оно не так сильно возбуждает в нас сострадание» [13]; другими словами: мы остаемся равнодушными *к весьма обыкновенным происшествиям*. Но это-то и ужасно, что сострадание и ужас возбуждают в нас уже только такие трагические, сами по себе страшные столкновения, которые происходят между друзьями или близкими родственниками. Еще один шаг в этом прогрессивном движе-

нии — и даже и эти последние столкновения станут также обычными происшествиями, и они будут приниматься равнодушно! Хуже всего в этом то, что и самая мысль современная сузилась и не задается уже вопросом о причинах такого ненормального состояния; объяснять же судьбу характерами еще не значит раскрыть причины «трагических» явлений: необходимо уяснить и то, какие именно причины обусловливают склад самих характеров.

Город есть совокупность небратских состояний, удерживаемых небратскими узами. Прогресс города или городского организма состоит в постоянном увеличении числа небратских состояний (новые виды промышленности и т. п.). На ученом, т. е. опять-таки небратском, языке это называется дифференциацией деятельности. Вместе с нею дифференцируются и небратские отношения, а также и противобратские, изобретаются новые способы краж, мошенничеств и т. п. К интеграции же (по терминологии той же науки), отделяющей нравственное от умственного, нужно отнести усиление надзора (полиция — это как бы нервная система города). Город есть гражданско-полицейский организм, а не союз лиц, понимаемых, как братья; город таков потому, что он не имеет отеческого дела, память у него — хранилище (музей), которое не имеет ни единства, ни полноты. То, что должно бы быть музеем, заменяется особыми учреждениями, которые даже и не подозревают возможности или, вернее, необходимости единства.

Земледельческий быт, известный нам ныне только в измененном под влиянием города виде, также не может быть назван братским. Хотя земледельческий быт и продолжает служить отцам, но не действительно, потому что он не обладает музейскими средствами, орудиями памяти, разумея под ними и средства сообщения и вообще все орудия действия, кроме тех, которые производят раздор и которым нельзя дать иного назначения. Зная село лишь в измененном виде, в его невежественной форме, мы совсем не знаем села, как проявления знания и прежде всего — естествознания.

Вопрос о внешних причинах вражды сводится, следовательно, к вопросу о превращении кочевого и городского состояний в земледельческое, т. е. в то самое, которое требуется и для осуществления дела отеческого, ибо естествознание в приложении к земледелию превращается в воскрешение. Уничтожение внешних причин вражды и восстановление внутреннего согласия сводятся к одному и тому же делу. Вопрос о городе, несмотря на то, что город есть источник зла, еще не осознан и не поставлен до сих пор должным образом. Даже та страна, которая, видимо, худеет и уже сознает, что причина ее худобы — городская жизнь, не решается выдвинуть городской вопрос во всем его значении. В этой стране предлагаются разные меры для уменьшения прилива сельского населения в города, но еще не дерзают усомниться в достоинствах самого городского быта, его идеала: *maximum'a* роскоши и *minimum'a* труда или одним словом — «*otium cum dignitate*» (праздность с достоинством) (Примечание 12-ое). Франция знает, что соблазны городской жизни с одной стороны, а с другой — филоксера, засухи, ливни, весенние холода, убивающие цвет на деревьях, гонят сельское население в города; и тем не менее Франция не признает соблазнов города злом, а засухам, ливням и т. п., всему коренному злу, грозящему гибелью не только селу, но и самому городу, она не придает даже настолько серьезного значения, чтобы сделать эти бичи земледелия задачею хотя бы одного только естествознания, не говоря уже об обязанности города почувствовать бедствие села во всей его силе, сделать его предметом всей своей думы, всего знания, а не одного только естествоведения, так как гибель села, несомненно, будет гибелью и города. И чтó значат перед таким злом усилия какого-нибудь одного или нескольких ботаников, одного или нескольких энтомологов, уделяемых в на-

стоящее время городом селу для исследований! (Примеч. 13-ое.) Обратив хотя бы только естествознание из городского в сельское, город уже этим одним уменьшил бы соблазны городской жизни, поддерживаемые искусственными приложениями городского естествоведения. Вопрос городской был бы поднят, если бы только признали, что знание может служить не для одних соблазнов; ибо в настоящее время весь разум, все умственные силы, привлеченные в город, служат только соблазнам, а село остается беззащитным. Перемещение разума в село избавило бы город от искушений, производимых мануфактурною промышленностью; город, очищенный от них, стал бы селом, а село, вместо мнимых средств для защиты от бедствий, получило бы действительные к тому средства. Город, сделавший предметом своей думы село, город, который даже из нынешних своих музеев (если бы только они были верным изображением прошлого и настоящего) может узнать о своем происхождении от села и о всех своих против села неправдах, стал бы такою именно комиссиею, таким собором, который выше описан под именем музея, объединившего все естествоведение в знание всей земли как планеты, без выделения растительной и животной жизни из общего процесса жизни земли, процесса, который метеорологии, например, не ставит целью только предсказание погоды, а делает из нее и орудие регуляции ливней, засух и прочих явлений, производящих бедствия в настоящее время, когда вызывающие их силы оставляются без управления. Но если западный город может узнать из своих музеев о своем происхождении от села, то мы из наших музеев узнаем, что наши города не вызваны даже и естественною необходимостью, а созданы чисто искусственно и даже насильственно, и что они притом очень недавнего происхождения; у нас городской вопрос, можно сказать, почти сливается с вопросом об отхожих промыслах. Хотя поводом и к нашему городскому вопросу служат те же причины, по которым он возникает и на Западе, хотя и у нас те же причины гонят поселян в город (т. е. соблазны с одной стороны и бедствия с другой), все же наши крестьяне не делаются еще пока постоянными жителями города, а составляют лишь временное его население, и вопрос об отхожих промыслах был бы совершенно тождествен городскому, если бы из временного населения не образовывалось постоянное.

Итак, когда город начнет сознавать свою вину перед селом и сокращать производство соблазнов, не посвящая уже всей жизни заботам о настоящем, тогда начнется создание истинного музея или объединение существующих, т. е. восстановление предков, общих и городу, и селу. Когда же дума города обратится к тем естественным бедствиям, от которых страдает село и которые вообще являются причиною смерти, тогда к историческому музею присоединится и музей естествознания во всей полноте последнего. Когда же раскроются причины небратского состояния, вследствие исследования их, тогда и сам город сделается братством, а частные жилища превратятся в службы музея.

Исследование — дело не новое, сознание же небратского состояния мира — еще более старое; в своем объединении же оба эти термина приобретают совсем особое значение. Исследование, когда оно обращено на причины небратского состояния, перестает быть обличением; оно никого не призывает к себе на суд, оно совершенно противоположно исследованию, создавшему реформацию и революцию, противоположно ему по порождающему его побуждению, по средствам и по цели; отлично от него оно и по самому существу, потому что оно — исследование не отвлеченное, а вооруженное всеми музейскими орудиями памяти, не отделяемой от разума; притом же это исследование не может быть личным, одиночным, оно осуществимо только совокупными усилиями людей, иными словами: *исследование причин небратского состояния может быть только братским*. Оно возникает из раскаяния, из сознания раскола ме-

жду людьми, разрыва, по уму, по чувству, по действию, словом — по душе, вследствие чего мы и не составляем общества для всеобъемлющего знания, действующего по единому плану.

Исследование, вытекавшее из сознания своего достоинства и действовавшее в реформации и революции, было обвинительным актом против духовной и светской власти. Представители этого исследования, не замечая, повидимому, что власть создается нашими же раздорами, хотели уничтожить следствие, не касаясь причин. Исходом такого исследования было насилие, которым обвинители хотели привести в исполнение свой обвинительный акт, получивший в их глазах силу приговора. Но никакое насилие произвести братства не может; а потому понятие братства, поставленного на знамени революционном, ничем не отличалось от понятий юридических и экономических, тогда как на деле оно им совершенная противоположность. Исследование причин небратского состояния есть именно изучение причин, ставящих людей в юридические или гражданские и в экономические или купеческие отношения. Самое же важное отличие братства, возникающего из исследования причин небратского состояния, состоит в том, что оно — братство не по одному чувству, но и по уму и воле, по знанию и действию. Исследование причин небратского состояния, т. е. восстановление братства и отечества, приводит к тому, что светское не только перестает быть противоположным и враждебным религиозному, но становится само деятельным орудием религии.

Исследование, как *всеобщее*, есть обращение к единой, высшей религиозно-нравственной цели дум, представлений и грез о мелочах исключительно личных, что́ свойственно каждому человеку и без чего ни один человек обойтись не может, но что́ без сказанной цели остается работою бесплодной, бесполезным растрачиванием сил. Дать священное направление мысли человеческой и ставит себе целью собирание всех людей в общий отеческий дом, в музей, в дом Отца Небесного, Бога всех земных отцов, в дом, который, будучи музеем, есть в то же время и храм. Музей, как мы видели, не может быть только хранилищем, он должен быть и исследованием; это — *собор всех ученых обществ*. С другой стороны, музей не может быть ни читальнею, ни зрелищем, он не должен служить для пониженного, так называемого «популярного» образования. Таким образом, музей становится между учеными, производящими постоянную, систематическую работу исследования, и всеми учебными заведениями; посредством их он собирает всех неученых и все младшее поколение, чтобы ввести их в область исследования, производимого учеными. Иначе сказать, музей есть исследование, производимое младшим поколением под руководством старшего (Прим. 14-ое). Он может быть открыт для всех только путем учения; вход в него ведет чрез учебные заведения, чрез которые только и может производиться собирание, так как *воспитание и есть само собирание*. Если музей не будет *высшим*, окончательным для всех низших и средних учебных заведений и *общим* для всех специальных (специальные учебные заведения сами по себе, в своей обособленности, не могут считаться завершением низших и средних учебных заведений), то он будет не только отеческим, но и публичным, он останется «закрытым». А потому музею, сознающему свою замкнутость, изолированность и отвлеченность, не безразлично положение ведущих в него узких путей коридоров. С другой же стороны, и специалисты, сознающие свою разобщенность, при стремлении к общению, к целостности, не могут быть равнодушными к положению музея. Всякая специальность имеет для себя высшее учебное заведение, почему же общее единство не имеет высшего учреждения? Вот до какой степени единение признается ненужным, стеснительным для индивидуальности, для личной свободы! (Примеч. 15-ое.)

Учение о единстве и есть религиозное учение, только оно и может примирить тех, которые не хотят допустить преподавания религии в школе, с теми, которые не мирятся с изгнанием религии из школы. В обращении учения о единстве в религиозное и выразится междуисповедное, междусектантское значение музея; православие же, как сокрушение о розни, как печалование, найдет в нем свое выражение. Вступление воспитанников каждого специального (и потому небратского) учебного заведения в музей, совместное их там пребывание, самое исследование причин небратских отношений, находящихся во взаимной зависимости, создание этим самым проекта братства, и будет то самое на деле, что выражается в догматико-нравственном учении или заповеди о Триединстве и искуплении. Тогда то́ самое, что́ так трудно было представить в теории, что́ недоступно было и для искусства (и трудно потому, что оно не может быть выражено в мертвом материале, не может быть и предметом только теории), будет выражено на деле. Тогда вступившие в музей, сознавая в историческом музее вину города перед селом и вообще перед предками и проникаясь чувством утраты, примут в музее естественном (физическом) участие в создании способов искупления села от естественных бедствий и вообще способов искупления и воскрешения предков. И таким образом музей будет действовать *душеобразовательно*, делая всех и каждого существом *музео-образным*.

Музей разрешает то противоречие нынешней жизни, по которому для большинства окончательное образование дают даже не средние, а начальные учебные заведения, вследствие чего умственное развитие большинства приостанавливается или совсем прекращается в такой период, когда разум едва пробуждается. Но если начальное делается окончательным, то и высшее становится только специальным, особенным, а не общим делом. Начальные заведения дают теперь окончательное образование потому, что фабрика нуждается в детском труде; а так как фабрика и вообще город нуждаются также в специалистах промышленных, в специалистах по надзору и суду, то и высшее образование не может стать общим.

Единство не может, однако, быть специальным предметом знания, особою наукою, философиею; оно не может иметь и особых учителей. Единство должно быть предметом знания и воспитания всех, и ученых, сделавшихся учителями, и учителей, сделавшихся учеными. Учителя должны быть действительными членами музея-собора, а ученые должны быть преподавателями учебных заведений, так что музей должен соединить в себе все учебные и ученые заведения и общества (Примеч. 16-ое). Преподавание в музее, как общем для специальных и высшем для средних и низших учебных заведений, будет только теориею того, чем воспитанники этих заведений станут уже с самым вступлением в музей; он окажется уяснением того единства, в котором они уже будут находиться, той задачи и цели, к осуществлению коих они призваны. Специальные учебные заведения, как-то: военные, коммерческие и проч.— вносили бы рознь, а не единство, если бы их дело, как членов всеединого музея, не было исследованием, т. е. раскрытием временности, переходности или, лучше сказать, переводимости этого вида небратских состояний в братские. При таком же исследовании эти учебные заведения сделаются факультетами музея, а сам он в отношении к ним станет университетом, т. е. воистину всеобщим единством, тогда как нынешний университет и для тех немногих ветвей знания, которые в нем еще сохранились, не представляет единства знания; он имеет юридическое только единство, это — административная единица, а не единство знания.

Музей и в настоящее время открыт для воспитанников учебных заведений и для воспитателей, наставники и в настоящее время могут руководить занятиями в нем воспитанников и сами заниматься в нем исследованиями. Музей

открыт и для ученых, и эти последние могут, занимаясь сами учеными работами, не отказывать в советах и учащимся. Таким образом, казалось бы, стоит лишь обратить эти случайные явления в постоянные, всеобщие, систематические, для того чтобы музей стал, как сказано, высшим для низших и общим для специальных учебных заведений. Между тем, музей не может сделаться ни тем, ни другим, если ограничит свою задачу только исследованием и воспитанием.

Но каким же образом музей может быть действительным единством для специальных учебных заведений? и могут ли последние стать орудиями объединения, собирания? Это могло бы быть, если бы сами специальные заведения не представляли бы таких же небратских учреждений, как те состояния или сословия, к которым они приготовляют; если же эти небратские состояния сами совершенно не чувствуют потребности к переходу в братское, то и музей не будет единством и отечеством. Но тем не менее не чувствовать этой потребности невозможно, пока существует семья (Примеч. 17). Пока она есть, существуют, как-никак, отеческие и братские отношения; до тех пор будет, следовательно, существовать и противоречие между положением человека в семье и вне семьи (т. е. в обществе гражданском, политическом и экономическом) и такое противоречие будет требовать решения противоречия. В молитве «Отче наш» (т. е. Бог отцов наших, умерших, и Бог наш, т. е. нас, живущих) мы просим о пришествии именно этого Царствия Божия, *общей семьи. Церковь и станет этим царствием, если признает исследование, т. е. если она не будет отвергать разум в деле восстановления братства.* Будет этим царством и музей, если целью своего исследования поставит отечество и братство.

Но так как в настоящее время не дано никакого выхода, не открыто никакого пути к братству, то и винить нельзя те классы, сословия, которые безраздельно отдались своему особенному, специальному, небратскому делу. Чтобы быть музейскими членами-исследователями, нужно иметь некоторую подготовку; нынешние же учебные заведения таковой дать не могут, потому что не имеют в виду этой задачи (впрочем, они и вообще никакой задачей не задаются, чем и объясняется тот низкий уровень, на котором они стоят). Должная подготовка будет возможна тогда, когда исследование причин небратского состояния и достижение братства будут поставлены *всеобщею целью всех людей*, т. е. не учащих только, но и людей всех должностей и профессий, всех ныне небратских состояний. *Только постановкою этой цели разрешится противоречие между положениями человека в семье и вне семьи*, между стремлением его к братству и небратским состоянием мира. Если же музей будет состоять из всех должностей и профессий (пока только интеллигентных), которые в качестве членов музея будут подвергать исследованию с точки зрения родственной то самое, что они вынуждены и обязаны делать вне музея, т. е. если они будут в совокупности отыскивать, на основании всех данных, добытых их практикою, причины, вынуждающие к неродственным действиям, как-то: быть судьями своих братьев, быть купцами, торгашами с своими родственниками и т. п.,— в таком случае музей будет удовлетворять этой естественной потребности, которую чувствует всякий человек, сознающий ненормальность своего небратского положения и желающий выйти из него. Музей даже открывает исход из этого противоречия, не им созданного, а всегда существовавшего и постоянно все более и более усиливающегося: разве осужденному или принужденному всегда судить, не естественно желать выхода из этого состояния, но выхода действительного, такого, при котором не пришлось бы передавать другому это небратское, нравственно-тяжелое дело и где уменьшилась бы самая нужда в этом, в деле осуждения и наказания? План устранения причин, производящих необхо-

димость юридических отношений, не только свят в нравственном отношении, но он глубок и широк также и в умственном отношении, в сфере знания. Суд имеет грубое, непосредственное отношение к явлениям действительности, взятым *в их отдельности*; означенный же план обнимает частные явления *в их совокупности*, в обширном по времени и месту объеме, проникая до глубочайших причин явлений юридического, небратского свойства. По мере того, как план будет приводиться в исполнение, противоречие между музейским и внемузейским будет уничтожаться...

Вместо того, чтобы сознание этого ненормального отношения, смутно чувствуемого более или менее всеми, забывать за карточной или иной игрой, топить в вине, в морфии, или даже в искусстве, в беседе с книгами (что́ тоже не реальное занятие), не лучше ли иметь в руках такое дело, целью коего было бы устранение всей этой ненормальности? Последняя может быть разрешена только или совершенным уничтожением семьи (социализм) или же полным восстановлением родства. Сдача всякого дела в музей есть пересмотр его в духе отеческом и братском, в последней инстанции. Музей есть церковь, но такая, которая обещает не успокоение от треволнений жизни, как платонизирующее христианство, и не нирвану, как буддизм, а делает всех причастниками умиротворения. Если музей, с одной стороны, принимает в себя людей всех интеллигентных должностей и профессий, а с другой стороны и ученые музея принимают на себя соответствующие своим наукам должности или профессии,— в таком случае музей становится в новое отношение к обществу, *и интеллигенция, в нем сосредоточенная, перестает быть только мыслящим классом; она делается учащим и руководящим сословием, и уже не самочинным, а по праву.*

Музей, как перевод города в село. Когда ученые станут деятелями, служилым сословием, а служащие всех ступеней — исследователями, тогда *музейское дело станет государственным или, вернее, превращением государственного в отечественное.* Когда деятели вместе с учеными сделаются исследователями государства, как небратского общества, а исследователи «ученые» вместе с деятелями станут исполнителями проекта братства, тогда музей станет общим местом исследования государства, как небратства и неотечества; государство же приступит к применению проекта братства, начнет обращаться в отечество, т. е. в то, чем оно называется уже и в настоящее время, но чего в нем пока еще нет. Содержанием этого дела будет решение всеобъемлющего вопроса о переходе от города к селу. То что было сказано о городе вообще, то самое совершают и музеи всей совокупной системы городов, как уездных под руководством губернских, так и сих последних под руководством центральных. Одушевленные единодушным желанием устранения городских и мануфактурных соблазнов и желанием освобождения от естественных бедствий, города, музеи, или единый музей, входят в союз земледельцев-естествоиспытателей, сынов. *Музей, нераздельно от храма, есть сила, переводящая общество из юридико-экономического строя в родственно-нравственный.* Обращая силы, растрачиваемые в борьбе гражданско-экономической, на общее дело и по останкам, сохранившимся от этой борьбы, восстановляя образцы погибших в ней, музей воспроизводит погибших телесно, действительно, путем регуляции природы (Примеч. 18).

По существу в этом ничего нет нового, ведь и теперь ученые переходят в деятелей, а деятели пишут исследования, но такие явления не всеобщи и случайны, они совершаются врознь (Примеч. 19), да и самые исследования не доходят до надлежащей глубины; исследуемые явления (юридико-экономические) рассматриваются не как произведения небратского раздора, и это потому, что деятели и ученые не имеют ни общего места для действия, ни общего плана; оте-

ческий дом (музей) дает нам это место, а отеческое дело, требуя братства, дает нам и проект исследования, и план действия.

Если город есть совокупность небратских отношений и состояний, если он употребил разум на разрушение братства, а село, кормя город и отдавая ему лишние силы, не могло употребить разума на сохранение братства и отечества, то, очевидно, вопрос о причинах небратского состояния отождествляется с вопросом о происхождении города, а восстановление братства есть вопрос о примирении города с селом в деле отеческом. Музей, в вышесказанном смысле, т. е. *в связи с храмом*, как сила, переводящая мир из небратского состояния в противоположное, братское, есть сама история, переходящая из бессознательного *хода* в сознательное *действие*; это переход рода человеческого в совершеннолетие, и потому останавливать такой ход невозможно, можно разве только задержать его, замедлить. Распространение исследования (наука, критика) необходимо ведет к совершеннолетию, потому что оно призывает к совокупному самоисследованию; оно заключается в том, что промежуток между совершением события и его исследованием будет все сокращаться, и, наконец, исследование будет следовать немедленно за свершением события, т. е. история совершившегося будет наступать тотчас же по свершении его, т. е. деятели будут сами же и исследователями. В этом и заключается необходимый путь к тому, *чтобы не история наступала за событием, а событие следовало бы за мыслью о нем, чтобы мысль была проектом события*; в этом необходимый путь к тому, чтобы *история, как явление, обусловленное теперь независимыми от нас обстоятельствами, обратилась в наше волевое и планомерное действие.* Переход к совокупному самоисследованию должен совершиться даже и в журналистике; хотя она в настоящее время есть только критика, но именно журналистика должна сделаться могучим орудием собирания в музей.

Несовершеннолетие выражается в том, что еще недоразвившееся человечество, подвергаясь внешнему влиянию, складывается в слепой организм; вступление же *в совершеннолетие может выразиться только в самосознании или совокупном самоисследовании и в самоуправлении или собирании сил посредством исследования причин розни.* Средства сообщения уже дают человеческому роду возможность прийти к сознанию себя, как единого целого. Хотя постоянного органа для самосознания еще нет, нет даже всенаучного конгресса, а существуют только съезды специалистов по разным наукам в отдельности, но в специальностях не может уже не обнаруживаться сознания отдельности, отвлеченности каждой из них от других, а вместе с этим не может не выясняться и потребность к соединению для составления всеспециального научного конгресса (Примеч. 20). Правда, и специальные конгрессы, необходимую принадлежность коих составляют выставки, еще кочуют, еще ищут себе местопребывания, центра, ибо только в нем они могут сделаться постоянными, всенаучными, совокупностью всех выставок. Но именно поэтому-то постоянный собор и не может не обратиться в музей в смысле и вещественных собраний, т. е. не может не обзавестись разными, соответствующими потребностям, учреждениями, от обсерваторий до археологических коллекций; и как конгрессы даже и в настоящее время уже международны, так и музей будет средоточием всех народов. Но Всенародный Музей не может остаться только знанием, не может он быть и третейским судом для разбора международных споров, так как о судьях международного суда должно сказать то же самое, что сказано о судьях вообще; они должны быть членами музея для исследования причин международных споров и международного раздора, а потому, будучи не только по необходимости, но и по существу своему исследованием причин небратского состояния, музей будет и действием, необходимо связанным с исследованием, т. е. члены

музея должны делаться международными деятелями, как и последние должны стать членами музея. Таким образом Международный Музей по личному составу, кроме ученых, принявших на себя ту или другую деятельность, будет заключать в себе: 1) всех дипломатических агентов, ставших исследователями; 2) купцов международного торга, которых образование должно обратить в исследователей и коих интересы исследования объединят в музее; и 3) военных, переходом которых к музею можно считать конгресс по вопросу о введении метеорологических наблюдений и опытов при стрельбе, особенно пушечной. По вещественному же своему составу музей есть: 1) товарный кабинет, наполняющийся по мере хода исследования товарами, признанными вредными по своей роскоши, по своей способности производить международную вражду; 2) архив международной дипломатии, т. е. архив всех министерств *иностранных* дел как выражения величайшего небратства; 3) военный арсенал (международная оружейная палата), задача коего — применение военных орудий к делу регуляции естественной силы природы и сдача в музей тех орудий, которые не способны к такому прямому применению или же к двоякому употреблению.

Музей в международном смысле есть перевод от правового порядка, неразлучного с международным и всемирно-торговым раздором, в братское согласие. Обращая силы, растрачиваемые в войнах и международной торговой борьбе, на общее отеческое дело, и по остаткам всех орудий (трофеям) борьбы мысленно восстановляя образы погибших, музей восстановляет погибших и телесно, действительно, путем регуляции природы.

Ближайшая же задача вселенского собора и всенаучного музея есть вопрос о переходе или переводе городского и кочевого состояний в земледельческий быт; это вопрос о соединении Византии, центра земледельческих и цивилизованных народов, и Памира, центра кочевников. Византия и Памир — это два пункта, из которых, из первого океаническая сила может нанести удар континентальной, а из второго континентальная может грозить океаническому господству; а потому задачею международного музея будет решение восточного вопроса для Запада и западного для Востока, южного — для христианства и северного — для исламизма; иначе сказать, это решение вопроса о центральном городе, т. е. об освобождении Царьграда. И действительно, для Константинополя и нет другой судьбы, как быть или предметом всемирного раздора или же сделаться посредником всеобщего мира, во имя отечества и братства, т. е. стать международным, но только не юридически-международным музеем. Без посредничества такового невозможно Востоку (России) обратиться даже к мирному, обеспечиваемому всеземною регуляцией земледелию; такое земледелие невозможно, если ислам останется вооруженным по необходимости быта и по религиозному убеждению, Запад же останется при оружии для распространения и защиты своих торговых выгод, в развитии и распространении коих он видит единственное и всеобщее благо мира.

Международный Музей международен не по своему лишь личному составу, но и по предмету занятий. Кроме вышеозначенных задач или занятий, он, как *исторический*, есть исследование общего происхождения или родства, причин разрыва, или забвения родства; *как лингвистический*, он имеет предметом своих занятий объединение в языке; *как естественный*, он создает земледельческо-метеорический регулятор, орудие закрепления мира. Вопрос о международном мире — вопрос, конечно, не новый; по чувству он всемирен, недаром же, кроме религиозных проповедей и кроме «Лиги мира», существует даже конгресс международного права!.. Должно сказать, что это право менее всех других — небратское, потому что оно, как не имеющее внешней военной силы, не может быть названо юридическим; в смысле только права, оно — иллюзия. Но

оно не было бы ею, если бы институт международного права задался исследованием причин розни, как вопросом всеобщим, и не считал бы достаточным для разрешения его одних юристов. Не достаточно было бы присоединить к юристам еще и экономистов, ради исследования международного торга, как причины раздора. Для выяснения причин розни институт международного права должен был бы обратиться не во всенародный только, но и во всенаучный музей. Что касается личного состава, то, вероятно, не было бы недостатка в кандидатах в члены музея, если бы одни не считали достаточным для умиротворения только проповедей, а другие — юридических или экономических уз.

Журналистика, если она хочет быть пятой великой державой, должна из международной брани, разжигающей вражду народов (какова нынешняя журналистика), сделаться разъяснением условий всеобщего мира или созданием проекта превращения Константинополя и Памира (то есть Константинополя в связи с Памиром) в международный музей. Вместе с тем, из брани междусословной, разжигающей вражду сословий,— какова журналистика в настоящее время в органах красной, черной и золотой интерналок, проповедующих, под видом международного мира, войну внутри народов (революцию), журналистика должна обратиться в проект музеев народных. Задача и священный долг журналистики — объединиться в общем отеческом деле; а между тем теперь каждый журнал лучше желает в отдельности быть крупным капиталистом или даже орудием крупного капиталиста, чем вместе — великою державою, даже державою над державами. Полагают, что лучше быть *в отдельности* главою секты или сословия, чем *вместе* душою всего рода человеческого.

Мир междусословный так же невозможен без мира международного, как и примирение народов без примирения сословий. Братство народов тогда только осуществится, когда не будет небратских состояний. Пока услаждающее наш век торжество народа над народом или одного сословия над другим не будет заменено *общим торжеством людей над природою* в деле установления регуляции, до тех пор «на земле мир» и между людьми («в человецех») «благоволение» — невозможны.

Отечество и братство, а с ними и музей, не имеют нужды ни в особом международном органе, ни в народных органах, ибо мысль человеческая, как только повернет от критики, как осуждения, брани (выражения ребяческого возраста), к самоисследованию, к выяснению причин небратства, то, в силу этого самого, единственным предметом своим будет иметь отечество же и братство; и тогда мысль эта проникнет в органы даже всех «интерналок», как бы глубоко журналистика вообще ни отреклась от отечества и братства, так, что чем более будут усиливаться опровергнуть эту мысль, тем истина дела отеческого и братского будет яснее для самих опровергающих.

Музей есть сила, и сила эта есть сознание долга, исполнение Божественной заповеди, она — сыновнее чувство, обращающее разум к исканию отцов, как единого, вместо изыскания отвлеченных причин в «знании для знания»; эта сила в деле отцовском собирает и совокупляет людей из небратских состояний в братство, обращая рассудок, употреблявшийся на разъединяющую хитрость, в исследование причин разъединения. Разъединенно музей существует и в настоящее время в журналах, ученых обществах, учебных заведениях и в нынешних музеях, даже и в деятелях юридического и экономического быта, но в сердцах он живет только как неопределенное желание, как единство, ясно еще не сознанное; это Царство Божие еще немощное «*внутрь нас*», не пришедшее еще в силу, не проявившееся вовне.

Музей есть сила переводящая или, лучше сказать, преводящая, берущая, извлекающая из употребления то, что производило раздор, служило вражде

(разумеем вещи, производящие раздор и служащие орудиями вражды), не ожидая, когда все это станет негодным для употребления (разумеем добровольную сдачу вещей, а не выход их из употребления). Другими словами: враждующие сами извлекают из среды себя источники вражды и через то перестают быть враждебными, небратскими, переходят сами и все с собою переводят из юридико-экономического строя в родственно-нравственный, заменяя городскую мануфактуру сельско-кустарною промышленностью. Музей есть сила именно *переводящая*, потому что между переводом и переходом — существенная разница; *переход*, сам собою совершающийся, есть принадлежность детской поры человечества, бессознательной истории, тогда как *перевод* есть выражение совершеннолетия, истории, как действия; это уже исполнение закона Божия. Переход есть исторический закон, по коему, независимо от воли человеческой, т. е. по розни и бездействию совокупной воли человеческого рода, и не по Божественному, конечно, плану, а по собственному несовершенству, все вещи, все учреждения делаются неудовлетворительными, негодными для употребления, а потому или бросаются (по небрежности человеческой) или же истребляются (по человеческой злобе), а если и сохраняются, то (по бездействию мысли) без всякого предварительного плана. Этот переход, фатальный и слепой, сопровождается болью, сожалением одних (старшего поколения) и радостью других (младшего поколения), и называется он прогрессом. Переход относится не к вещам только, но и к лицам; это — и превозношение, и вытеснение младшими старших, это бессознательное рождение и смерть, словом — это современный прославленный «прогресс». Рождение, пока существует, не может не сопровождаться болями, но никогда муки рождения нового и боли старого не были так остры, как в наше время. *Хотя прогресс и следует каким-то законам, но во всяком случае совершается бессознательно и неразумно. Совершенствование же человеческое состоит в том*, как это понятно для всякого взрослого, *чтобы все совершающееся ныне само собою делалось бы сознательно и самодеятельно.* Исторический бессознательный переход сопровождается ломкою, разрушением, тогда как перевод юридико-экономического быта в архив, в музей, есть не только хранение, но и восстановление по вещам, как произведениям, хотя бы и враждебным, производителей этих вещей, их авторов.

Перевод образует музей вещественный, но перевод есть в то же время и *собор ученых*, ставших учителями, и учителей, ставших исследователями. Этим же словом («перевод») выражается и обращение деятелей юридико-экономического общества в исследователей, а наставников к ученых — в деятелей этого же общества; так что *перевод есть и исследование*, совершаемое младшим поколением под руководством старшего внутри музея, и *исполнение*, совершаемое вне музея сынами (т. е. младшим поколением) под руководством отцов (т. е. того же старшего поколения). Музей внутри есть проект, а извне — исполнение его, проект исхода и изменения мыслящего города в активное село, превращающее смертоносную силу в живоносную. Таким образом *перевод есть полная противоположность прогрессу*, при котором младшее устраняет старшее (когда студент считает себя выше профессора, когда дерзость становится высшею доблестью и начальник начинает бояться подчиненных). *Перевод есть возвращение*, переводящая сила есть сила соединяющая и воскрешающая. *Перевод или Пасха есть общее торжество, торжество из торжеств над природою, вместо торжества сословия над сословием, народа над народом.*

Музей-храм есть сила, *переводящая от юридико-экономического городского раздора к сельскому, нравственно-родственному согласию, сила, обращающая энергию, растрачиваемую в борьбе, на отеческое дело*. Естественный путь к этому переходу заключается в сознании городом искусственности своего суще-

ствования, незаконности происхождения, в сознании, что в основе его лежат мнимые, фальшивые, искусственные (хотя и ставшие второю природою) потребности, а не действительные нужды; в сознании, что из этих мнимых потребностей возникает небратское производство и небратское распределение, образующее весь городской раздор, а этим раздором объясняется необходимость и надзора, и суда, и военной силы; государство же есть совокупность городов. Для искоренения мнимых потребностей достаточно было бы одного сознания их мнимости, если бы только действительным потребностям дано было надлежащее удовлетворение. Под действительными же потребностями разумеется не только удовлетворение необходимых материальных нужд, поддерживающих силы тела и бодрость духа, но и удовлетворение умственных и всех душевных запросов, т. е. потребность в музее, как в обществе «*по душе*», для осуществления дела отеческого. По мере удовлетворения действительных нужд все бо́льшее число потребностей, ныне считающихся действительными, будут признаваться недействительными, и сила сих последних будет все уменьшаться; тогда как, наоборот, чем скуднее удовлетворяются действительные и особенно душевные нужды, тем сильнее действуют потребности мнимые. Отречение от мнимых потребностей дает средства для удовлетворения действительных, силы и труд, употребляемые на производство предметов прихоти и расточаемые в праздных городских забавах, при отречении от этих предметов и забав обращаются на создание музея. Но достаточно ли для этого указанных сил? Дело музея интеллигентного, самого основного, начального, и заключается в разрешении вопроса об организации себя как с вещественной стороны, так и со стороны возможности сделаться всеобщим: в эту задачу включено и статистическое дело музея.

Каждое небратское состояние, каждая специальность имеют свой орган, журнал, газету, в которых они сознают себя, через которые могут и действовать, т. е. переходить в братское сознание, и, подвергая себя исследованию, в согласии со всеми другими, могли бы слагать или сдавать в музей предметы и орудия борьбы. Это согласие, необходимо выходящее из самоисследования каждою специальностью своей односторонности, каждым небратским состоянием и каждою местностью своей отдельности, и было бы проектом всеспециального, всесословного, всенародного, всеместного музея. Таким образом, сама журналистика, если бы она обнимала собою всю науку и литературу, сделалась бы музеем в смысле собора.

Вещественный же музей будет создаваться, когда интеллигентное общество, входя в действительное дело и удовлетворяя серьезным потребностям, будет, с одной стороны, сознавать игрушечность, женоподобность своего городского быта, а с другой — увидит под этой внешней, мнимой красотой всю возникающую из такого детского и чувственного стремления бесконечную вражду и скудость для большинства. Вещественный музей будет создаваться, таким образом, из бархата и иных тряпок и лохмотьев, производство же предметов роскоши обратится в производство предметов необходимых; на место орудий борьбы будут создаваться орудия исследования и даже регуляции. Тюрьмы и будки, эти необходимые принадлежности роскоши и орудия внешнего, будочного наблюдения, станут только памятниками и заменятся самонаблюдением. Нынешние орудия обмена составят последний период в нумизматическом кабинете, заменившись взаимным знанием нужд. Словом, все материальное выражение небратского города обратится в произведение (в сочинение, так сказать) музея; причем это произведение не будет только изображением города и его быта, а будет отрицанием небратства и проектом братства.

Нынешний пассивный музей пособий, понимаемый даже в идеальном смы-

сле (как подобие всего мироздания), основан на ложной теории, хотя эстетика и считает за несомненную истину мнение, будто художественное произведение есть только изображение времени, только зеркало, в котором отражается мир. На такой-то ложной теории и строится музей. Впрочем, нынешний музей есть только городской; он — верное изображение только городской розни или раздора, принимаемого за нормальное состояние, а потому и не замечаемого, остальной же мир представлен здесь лишь таким, каким видит его город. Стоит развернуть систематический каталог любой библиотеки, чтобы увидать, что он в своих разделениях и подразделениях отражает деление общества на небратские сословия, состояния, деление на партии и секты, так, что каталог есть действительное изображение или подобие мира разъединенного, распавшегося. Но на нас эти отделения и отвлечения, это отсутствие единства, этот разрыв уже не производят впечатления боли, они даже не замечаются нами, потому, конечно, что переход от живого, родственного к мертвенно-гражданскому нам не кажется ненормальным, ни тяжелым; а между тем, если бы такое впечатление музей еще производил, то он не был бы уже простым изображением распавшегося мира, но и заключал бы в себе, хотя и в зародышном состоянии, уже проект объединения мира. К сожалению, нынешний век, живя в мире распадения, привыкнув к нему, не требует от совокупности научных или художественных произведений (библиотек, картинных галерей и вообще от целого музея) единства; оно и в этом также не нужно для нашего века, так же не важно, как не нужно для него (имеющего высшие специальные заведения для отдельных наук) высшее учебное заведение для общего образования, для учения об единстве. Наш век хотя и чувствует неудобство распадения, но не сознает, где источник этих неудобств, откуда они идут.

Итак, согласно современной эстетической теории, музей есть *только изображение*, а между тем великие художественные произведения, на основании которых эта теория будто бы создана, изображая мир, усиливаются дать ему *свой* образ; отражая мир *в себе*, они *отрицают его*. Нет такого действительно художественного произведения, которое не производило бы некоторого действия, некоего изменения в жизни; в великих же поэмах заключается и план такого изменения или, лучше сказать: *художественное произведение есть проект новой жизни*. В поэмах Гомера был проект единства Греции, и именно потому, что они верно отражали раздоры греков; там был даже проект единства Востока и Запада, в лице ахейцев и троянцев! Истинный почитатель Гомера, Александр, и хотел привести в исполнение этот проект, но встретил сопротивление со стороны неистинных его почитателей, македонян, греков и, особенно,— философов. В поэме Данта заключается проект единства Западной Европы так же, как в творениях Гёте и других немецких писателей — проект наибольшего разделения между христианством и язычеством, между духовным и светским, между Средневековою Европою и Новою, новою, как подражательницею древней, но не гомеровской, не истинно-классической, ибо *истинно-классическая не заключала в себе противоречия христианству*, потому что оплакивала раздор и, следовательно, стремилась к примирению; если же под видом богов и признавались в древности бессмертными слепые силы природы, то признавались *с сожалением*; христианство же, Евангелие, хотя оно и считается новейшими учеными за литературное только произведение, есть в действительности, в сущности, проект примирения (Примеч. 21-ое).

Немецкая философия конца XVIII века была теориею нынешнего музея, который собирал памятники языка, верований, права; из сравнения же их раскрывалось единство происхождения языков, верований и т. д. Но этот музей не был проектом внутреннего объединения даже своего народа; он был, в сущ-

ности, даже закреплением разъединения между искусственным и естественным, между разумом и волею, между теориею и практикою, между прошедшим и настоящим. Музей дал не народу, а интеллигентному классу всей Германии не общих святых, как это бывает при собирании религиозном, а общих поэтов и философов. Отрицая французских поэтов, Германия входит в общение с Англией, усвояя себе Шекспира. К сему последнему Германия отнеслась не критически, а с обожанием; Шекспир поставлен был вне истории, он не был для немцев, как другие поэты, произведением времени, века. Немецкая наука и философия отличает искусственное литературное произведение от народного, естественного, как народный язык от языка литературного, как и так называемое естественное право (родовое) от искусственного законодательства. Но такое различие, хотя и действительно существует, однако не настолько безусловно, как полагают немецкие ученые, не обращавшие внимания на другую сторону предмета, т. е. на сходство. Если народные поэмы суть произведения целого народа, то каждый народ состоит также из лиц; он — совокупность их, с тою разницею, что в этой совокупности единства гораздо более, чем в сословии литераторов и ученых. С другой же стороны, каждое из искусственных произведений никак уже не может быть названо произведением одного лица; несомненно, что и немецкие и не-немецкие литераторы и ученые хорошо знают об участии в их произведениях *многих*, и, тем не менее, такие многоавторные произведения подписываются одним именем. Само собою разумеется, что сами авторы, при всем желании, не могут указать на всех своих сотрудников, а ссылаются вообще на дух времени, который говорит в них; но этот же дух времени говорил и в тех составителях поэм, в которых немецкие ученые не хотят теперь признать авторской личности. Почему же за собой признают они авторские права на произведения, в которых также выражается дух времени? (Примеч. 22-ое.) Целая наука, история словесности, имеет своим предметом восстановление анонимных сотрудников, созидающих этот, действующий в нас дух времени, хотя юридически доказать участие этих анонимных сотрудников и нельзя *. Сам закон, признавая литературную собственность, не может остаться последовательно верным этому принципу и допускает из него изъятия, дозволяя выписки из других сочинений, сам закон дозволяет нарушать признаваемую им литературную собственность. Во всяком случае, нравственно обязательно искать выхода из такого ненормального положения, и этот выход, можно сказать, открывается сам собою: если народ создает одно произведение, если даже между произведениями самых отдаленных народов оказывается единство, то это доказывает, что все человечество составляет один род; и если бы он обладал бо́льшими способами сохранения, бо́льшею памятью, бо́льшими силами, чем те, коими мы обладаем в настоящее время,— в таком случае он имел бы одну поэму, оплакивающую его распадение во времени и пространстве; а если бы род человеческий имел до своего распадения и такие средства сообщения, какими в настоящее время обладаем мы, то, быть может, он и не распался бы, по крайней мере в пространстве, и единство его было бы не таково, как теперешнее.

Народ живет в городском быту, и родоначальник передает детям о своих предках, не требуя, конечно, за это гонорара; потомки продолжают вести предание, поэму, так что авторами ее будут сыны, говорящие об отцах и чувствующие, сознающие себя братьями. Такая литература есть дело священное, родственное по содержанию и по авторам, и обращение такой системы в собственность было бы, конечно, святотатством. Из распадений этой поэмы

---

* Но не одна история словесных, а история и всяких вещественных произведений имеет целью открытие и восстановление производивших, трудившихся, работавших над ними, и, конечно, в большинстве случаев — анонимно.

образовались все науки, все литературные произведения, потому что распались и сами люди; забыв свое родство, они стали гражданами, образовали все небратские состояния, все специальности *. Но теперь эти небратские состояния, эти специальности имеют свои заведомые органы, журналы, отсутствие коих для иной благой цели и было причиною распадения. Обладая же такими органами, можно — и даже в этом прямая наша обязанность — сохранить единство, как скоро оно будет восстановлено. Впрочем, к восстановлению единства журналы даже более способны, чем к сохранению его.

Народные поэмы суть создания целого народа, как бы одного человека, язык и родовой быт — такие же создания народа; но все это, по мнению немецких ученых, рождено, а не сотворено. Почему, однако, мы не можем действовать, как один человек? Почему человеческие действия могут быть только произволом? Почему рождение не может быть обращено в восстановление? Почему в органическом, физиологическом, т. е. бессознательном, слепом, животном, заключено, будто бы, совершенство, сознательное же, разумное, человеческое осуждено всегда оставаться несовершенным? Этот вопрос, т. е. вопрос о всеобщем воскрешении, немецкая наука не только не ставила, но вовсе даже и не думала о нем, и в то же время, считая его окончательно решенным, ссылку на сознательное достижение совершенства употребляла как указание на полнейшую невозможность. И при этом удивительно то, что, признавая для человеческого рода невозможным действовать как один человек, осуждая, следовательно, человека на вечную безнравственность (так как вопрос о действии человечества, как одного человека, есть вопрос о братстве и отечестве), немецкая наука, несмотря на это, не признавала своего века, в который высказывались такие мысли, за век в высшей степени безнравственный. Несмотря на это, даже ученые других стран не называют такую науку только немецкою, а придают ей всемирное значение, всеобщность, и соглашаются с нею, что для опровержения всякого положения требуются доказательства, для отрицания же братства и отечества нет нужды в них. Но и после сознания отсутствия братства в действительности оставался бы еще вопрос об его установлении или восстановлении — вопрос, могущий всей науке дать нравственное содержание, которого в настоящее время она не имеет.

Всемирно-немецкий музей носил в себе противоречие, ибо возводя или, вернее, низводя к одному источнику и еврейскую Библию и греческую Библиотеку (монотеизм и политеизм), к источнику не божественному, а человеческому, к разуму, он выводил их единство из противоречий, в них заключающихся, из враждебных направлений и пороков, в них проявляющихся, в содержании даже отдельных книг, как еврейских и христианских, так и языческих, греческих. Немецкий музей видел единство еврейской Библии и греческой Библиотеки в их не-истинности, а следовательно, в их недостоинстве; по причине именно противоречий, в них заключающихся, он и признавал за ними общечеловеческое происхождение — разум,— причем и его делал органом противоречий (антиномий) и не отыскивал причину противоречий в умственном пока бессилии человека, в условиях внешних, временных и не имеющих значения безусловного. Вот почему Берлинский Музей и можно назвать всемирным по объему и немецким, германским по внутреннему содержанию, т. е. узаконением вражды со всеми ее последствиями, а не проектом примирения для уничтожения всех последствий вражды. Потому Музей немецкий и заключал в себе противоречие, потому он и был, как и университет, не священным, а секуляризованным и лишь времен-

* Светская литература есть только искажение, извращение, распадение народной. Литературному выражению небратства и забвению отцов предшествует действительное небратство, гражданство.

26—436

ным, потому что в одну пору с ним создана была и вечная прусская казарма, вечная крепость, а с тем вместе и вечная вражда признана была законною; государство стало вечным надзором, вечным судом, вечным принуждением (Примеч. 23).

Противоречия немецкого музея указывают на то, чем должен быть наш, славянский музей; и было бы глубоко прискорбно, если бы и нам для освобождения от немецкого влияния понадобилось столько же войн, сколько их нужно было Германии, чтобы освободиться от влияния французского и создать свой национальный музей в противоположность французскому, который был музеем только изящных, а не всех произведений, музеем аристократическим; причем критерием для выбора, для отличия изящного от неизящного служила весьма поверхностная эстетика, которая ни в средневековом, ни в восточном, да и вообще ни в чем, кроме классического, не признавала ничего достойного внимания, а под классическим разумела не греческое и не латинское, а французское. У французов городское направление дошло до высшей степени, у немцев же *в мысли* видим уже естественное, рождающееся, органическое, т. е. сельское; это, так сказать, уже выход мысли из города, которым она стала недовольна; но *на деле* и у немцев остается в силе и действии все городское, искусственное, милитарное как вечная безусловно-необходимая, т. е. непогрешимая антиномия существующего с долженствовавшим бы быть.

Вышеприведенное определение музея как единой универсальной книги есть определение именно в немецком смысле; библиотека в этом смысле, как основа музея, была бы одною книгою, потому что она есть произведение одного разума человеческого (это — формальное единство), по содержанию же она есть совокупность всех враждебных направлений, подобная тому, как из тезиса вытекает антитезис, хотя и примиряющийся в синтезе, но лишь для того, чтобы вновь распасться. Та же вражда иллюстрируется и всеми искусствами, проявляется и в промышленности, руководимой химическими и физическими опытами. Впрочем, название библиотеки одною книгою можно признать лишь априорным выводом, так как фактически общего происхождения книг наука указать еще не может. В основе европейской библиотеки лежат две книги — Библия еврейская, как выражение ближнего Востока, и Библия греческая (западная), в основе которой можно поставить Гомера, т. е. весь эпический цикл о Троянской войне, который и приписывался Гомеру, так что Гомера можно понимать в широком и узком смысле, и в обоих случаях — одинаково справедливо. К греческой библиотеке можно было бы причислить и Гезиода, если бы только в нем не оказывалось больше восточного, чем западного. Историческая связь этих двух библий с индусскою и особенно с китайскою еще не открыта; но умственное и нравственное единство в них возможно, а потому и примирение между ними нельзя считать безусловно невозможным. Музей в немецком смысле, по образцу которого устроены и наши нынешние музеи, не представляет противоположности музею в истинном смысле этого слова. Музей же в истинном смысле есть проект примирения враждебных направлений, которые отражаются и на нем самом; другими словами — музей есть художественное произведение, в котором заключается проект перехода от города к селу и их примирения.

Русский Музей. Мысль об единстве, о собирании была господствующею мыслью России вообще и Москвы в особенности; выражением этой мысли, первым ее памятником были регалии Мономаха [14], которые можно считать началом русского самородного музея. Сказание о происхождении этих регалий — не сказка, не легенда, а деловое, церковно-приказное объяснение той задачи, которую приняла на себя Москва. Бедное по воображению, объяснение это не

столь богато и нравственным смыслом, как могло бы быть по самому содержанию. Его можно считать ответом на ту повесть, которую сам ее списатель назвал «трудною», т. е. грустною и скорбною, повесть о раздорах и усобицах, от которых стонала русская земля. Первые же издатели этой повести дали ей название «героической песни», и вышла, таким образом, ода на поражение Игоря; а между тем это — плач о разъединении *, плач о том, что нельзя было «пригвоздить к горам киевским того старого Владимира» [15], который был великим поборником единства, который всю жизнь свою положил на то, чтобы, соединив князей как членов одного рода, твердо стать против хищников степи. Жертвы усобицы, первые подражатели Христу на Руси, были предметом поклонения Мономаха. Признав святыми Бориса и Глеба, Русь осудила усобицы, выше всего поставила братство, отождествив с ним христианство, так что от христианства у нас осталось одно смутное чувство, что по-христиански, по-Божьи даже мщение, даже осуждение есть преступление. Хотя такое чувство было смутно и неопределенно, но народ ясно понимал, что на деле он никогда христианином не был, и *хотя небратское состояние продолжалось и даже усиливалось, но алчущим и жаждущим братства (именно братства, а не правды) народ остался и до сих пор.*

Если бы слово «Мономах» значило «поборник единства», то такое название могло бы быть дано Владимиру и Византиею, едва не погибшею в это самое время от тех же кочевников, от которых она могла бы быть спасена, если бы мечта об единстве осуществилась. Тогда не было бы и нужды императору просить помощи у Запада, более или менее объединенного папством. Говорить о том, что могло бы быть, но что осталось неисполненным, мы обязаны, хотя это и делает нашу историю сокрушением о неисполненном; умалчивать об этом значило бы уменьшать нашу вину, тем более, что такое сокрушение может быть не бесплодным.

В ответ на песнь об Игоре, выражавшую стон народа, Московская Русь исполнила то, чего желала, но не могла исполнить Киевская: Московская Русь задумала «пригвоздить» старого миротворца, печальника и страдальца о русской земле к горам кремлевским, дав ему византийскую санкцию. Значение, которое Мономах имел по своим личным качествам, Москва усвояла своим князьям чрез помазание, чрез венчание; она возводила «в того старого Владимира» своих великих князей, облекая их бармами и шапкой Мономаха. Облеченные утварями Мономаха, московские князья привлекали к себе, собирали землю, и Москва стала стольным городом великих князей-собирателей, собора удельных князей, боярской думы, духовного и земского собора. Внешним выражением этого собирания служили и соборы, и царские палаты со всеми знаками власти: «не от человек, но Божиим судьбам неизреченным, претворяше и преводяще славу Греческого Царства на Российского Царя». И весь Кремль стал музеем, утвари же, приписываемые Мономаху, составили ядро его; «мастерская», или «Оружейная палата», имевшая в допетровской Руси значение Академии художеств, была хранилищем этих утварей, музеем в Музее. По мере того, как падала Византия, а Москва возвышалась, собирая землю, утварям великокняжеским приписывалось постепенно значение царских, императорских, переданных из Константинополя. Когда же политические собиратели перенесли свою резиденцию из Москвы, и Москва стала простым хранилищем, городом архивов и музеев в нынешнем смысле, тогда взамен утраченного политиче-

* Так возникали потом плачи и от небратского, неотеческого собирания, потому что единство, отечество — не иго, от которого плачут, а свобода, истинная самостоятельность личности, которая и возможна лишь при единстве; единство — свобода, а не рознь, не усобицы, вызывающие стон.

ского значения Москве дан был университет [16] (Примеч. 24-ое), т. е. к ее самородным музеям и архивам приданы исследователи русской жизни и природы, и Москва систематически, на основании всех письменных и вещественных памятников, хранимых ею, могла бы заняться вопросом о своей судьбе, о причинах, по которым она утратила свое прежнее значение собирательницы.

К сожалению, Москва не сделала этого вопроса главным предметом своей деятельности, а предпочла стать торгово-промышленным центром, соблазном для всей страны. Вместо политического, она стала экономическим средоточием, и этим, конечно, не только не восстановила своего нравственного значения, а даже совершенно, можно сказать, утратила его. То же исследование, которым Москва все-таки занялась, поставило себе целью доказать и доказывало, что она как получила, так и потеряла значение собирательницы не по произволу лиц, а по законам необходимости, по законам природы. Признавая такую необходимость, наша наука была верна науке немецкой и природе слепой, но она не была верна ни нашей русской, ни вообще человеческой природе. Необходимость означает только то, что событие совершилось по вине не одного и не некоторых только лиц, а по общей вине, по вине всех; но это — не оправдание, а только усиление вины настолько, насколько все — больше, чем один, чем несколько. Народ есть совокупность лиц, поэтому и народ может действовать нравственно, сознательно, а не как стихийная сила; он может действовать как братство, как один человек. Задача исследования в том и заключается, чтобы народ из стихийной силы стал совокупностью нравственно-разумных личностей, братством. Исследование не имело бы смысла, если бы оно ограничивалось только признанием роковой необходимости всегда остаться слепой силой. Тем не менее, архивное и музейское значение Москвы продолжало расти, конечно, в смысле ученого, а не нравственного значения. Москва стала архивом и для Петербурга; и даже то, что вновь воздвигалось, если не во всей Москве, то в Кремле, тотчас же принимало характер музейский, архивный, ибо какое другое значение могли иметь залы, например, нового кремлевского дворца, Георгиевская, Андреевская, Владимирская и проч., как не музейское, как не значение памятников для всех отличившихся на военном, гражданском и даже промышленном поприщах? К сожалению, увеличение числа архивов, музеев увеличивает только их рознь, и бывшая собирательница русской земли в настоящее время не имеет силы установить единства даже в своих архивах и музеях, не может создать из них музея единого, *соборного*, и еще менее имеет возможности обратить хранилища в места исследования, т. е. объединить в музее все ученые общества, обратить Кремль в музей, иначе сказать — сделать работу ученых обществ постоянною, систематическою, вместо нынешней свободы занятий, которая приводит к тому, что ученые общества редко или почти никогда не собираются и ничего общего не делают. Столь же бессильна Москва сделать способными к исполнению своей задачи и подготовительные к исследованию учреждения; ибо если учебные заведения не образуют исследователей, то они не доводят учащихся до зрелости, следовательно, оставляют их недорослями, неспособными продолжать род, т. е. размножать исследователей, учителей; быть же исследователем и не быть в то же время учителем — значит оставаться бесплодным, а быть учителем и не быть исследователем — значит быть недостойным учительства.

Москва оказалась бессильной собрать все свои музеи и архивы воедино, обратить их в место исследования, а в то же время и в место подготовления новых исследователей из поколения младшего под руководством учителей поколения старшего. Москва не смогла объединить вокруг единого соборного музея и все учебные заведения, хотя только так и могли бы они исполнять свое на-

значение: приготовлять исследователей-учителей, а вместе — и деятелей на всех поприщах жизни. Все это бессилие и привело к тому, что ни служилое сословие, ни деятели на промышленном поприще не могут принимать или же по крайней мере не принимают участия в исследовании. Поэтому и народ остается силою стихийною, а не сознательною; да и самый музей есть только собрание памятников для отвлеченного исследования, производимого отдельными любителями, которые бессознательно выделяются из народного организма, движимого пока силою слепою. Ничем иным, как собиранием только памятников, музей и не может быть до тех пор, пока он не освободится от немецкого влияния и не поставит своей целью исследование причин небратского состояния. Препятствием к осуществлению этой цели служит то обстоятельство, что Москва, оставаясь столицею и центром земледельческой страны, не может считаться «большою деревней», хотя и носит такое название, в смысле бранном, конечно. Промышленность же и торговля в особенности отторгают от музея естествознание, обращая его на службу себе, разлагая его на различные науки, заставляя эти последние выпытывать, выкрадывать, так сказать, у природы тайны не для того, чтобы внести в ход ее явлений правильность и регуляцию, а чтобы только пользоваться приложением этих тайн для удовлетворения не нужд, а искусственных потребностей, не останавливаясь перед порабощением на служение им целых народов (засаживая их за прялку) и самого солнца, которое в фотографии заставляют вырисовывать узоры для модных тканей. Но, порабощая слепую силу природы для таких пустяков, обращая ее на работу такого ничтожества, вместе с тем оставляют ее свободною производить такие опустошения, как на Искии, где в $^1/_4$ секунды было погребено более трех тысяч человек, оставляют ее свободно разгуливать в торнадосах и тайфунах, сила которых производит все более гибельные действия по мере увеличения народонаселения. Естествознание, отвлеченное от истинно-естественного назначения руководить сельским трудом, работою над самою природою (регулированием, например, вихрями, предупреждая их появление, ибо сила, проявляющаяся в них, надо полагать, скопляется весьма медленно),— естествознание приспособляется к тому, чтобы поддерживаемая им городская промышленность могла истощать села, отвлекая население их от естественного дела к искусственному, от земли к фабрике, увеличивая города, в которых братство невозможно... Москва не может решить вопроса о причинах утраты ею своего истинного дела, дела собирания, иначе, как признав, что оно не имело нравственного, братского значения; и действительно, все исследования показали, что московское собирание носило не только не братский, но и совершенно противоположный ему характер. Конечно, собирание такого свойства имело свои причины, но исследование не должно иметь целью бесплодное оправдание: оно обязано дойти до коренных причин небратского собирания, не отделяя познавания от действия.

Признавая музей в России самородным, созданным всею историею, мы не хотим этим сказать, чтобы в других странах не было ничего подобного, чтобы и в них не было музеев собирания, ибо всякая страна, страдавшая от разъединения, отдавалась делу собирания, хранила и памятники его; но ни одна страна не страдала столько от разъединения, как Россия, и едва ли где собирание сопровождалось такими трудностями, как у нас. Зато оно и было в России делом царским, государственным, делом светских и духовных властей, действовавших в согласии, и стояло оно в теснейшей связи с собранием или подчинением целых областей, и было непрерывным, постоянным, главным делом, всею историею России. Это-то собирание по связи своей с Константинополем получило в прошлом, а может и в будущем получить всемирное значение; но во всяком

случае, оно производилось лишь внешним и, следовательно, небратским путем.

Между самородными музеями, как естественными результатами собирания, и искусственными, как результатами знания, существует различие. Самородный музей составился из местных икон присоединенных городов, и иконы эти предназначались не для хранения только, но и для поклонения, для почитания, и уже не местного только, а всероссийского; сам Успенский собор был храмом собирания. К этому же музею, возникшему из собирания, можно отнести и приделы или храмы, которые воздвигались в Москве в честь местных святых. Вместе с таким собиранием составлялись местным святым жития и службы, если таковых еще не было. Переносили в Москву также акты, хартии, рукописи и вообще местные архивы, так что собирание имело выражение письменное, иконописное и архитектурное. С другой стороны, и каждая местность к местным святым присоединяла святых всей Руси и принимала участие в делах всей земли.

Но духовное объединение парализовалось приказными узами, коими связывались с центром отдельные местности, и эта связь отразилась на местных музеях, за основу коих можно признать плачи о присоединении (как в Новгороде, Пскове; были плачи, конечно, и в других присоединенных городах). И такие музеи каждого города стали бы очень обширными, если бы возможно было записать все неправды, учиненные московскими воеводами. Впрочем, каждый город даже во всей своей внешности, в частных и общественных постройках, выражает неотеческое отношение Москвы и Петербурга, а еще больше собственное свое небратство.

Так создавался *самородный музей*; и, чтобы понять ту разницу между ним и искусственными, современными нам музеями и оценить по достоинству гордость ученых тем высоким положением, которое они ныне будто бы занимают, достаточно сравнить, например, возникновение Библиотеки Синодальной, явившейся следствием потребности в исправлении книг: она свидетельствовала о пробуждении разума и была великим делом царским и патриаршим; она, можно сказать, составила эпоху в истории. Стоит только сравнить возникновение этой библиотеки с основанием Императорской Публичной Библиотеки в Петербурге! [17] Возникновению сей последней может быть отведено несколько строчек, да и то разве лишь в самых подробных историях русского просвещения. Впрочем, и Московскому Музею, быть может, не будет уделено и одной строчки в истории, если музеи не поймут, наконец, своего назначения.

Вникая в историю учреждения, в жизнь основателей, в значение самого места и времени основания музеев, можно и должно искать путей для действия и достижения цели музеев искусственных вообще и русских в особенности. Создание искусственных музеев тогда только соответствовало бы созиданию самородных, когда бы они возникали из умственного объединения всей местной интеллигенции (административной, судебной, промышленной), как исследователей и учителей, с центральными учеными и местными учебными учреждениями во главе, и если бы при этом действительные, а не почетные только члены центральных учреждений были государственными и экономическими деятелями; и, кроме того, если бы исследование, как центральное, так и местное, было бы исследованием вопроса: почему при внешнем соединении центра с отдельными местностями нет между ними единения внутреннего? и если бы это исследование, выражаемое художественно и наглядно и, таким образом, способное к воздействию на взрослых и невзрослых, на жизнь и школу, производило бы нравственное объединение и закрепляло это единство всеми художественными

средствами. Но мы видим, что искусственные музеи возникают, к сожалению, иным путем, далеко не соответствующим возникновению самородных музеев, они не плод согласного действия властей светской и духовной; искусственные музеи собираются частными лицами да учеными обществами, лишь при содействии духовных и светских властей, причем и такому сотрудничеству придается значение не первостепенной важности, а оно считается даже чуть ли не излишнею роскошью. Такой взгляд, покровительствуемый властью, разделяется и покровительствуемыми учеными обществами, которые бывают очень довольны, если правительство по какому-либо особому ходатайству назначает им денежное пособие. И надо сознаться, что этот взгляд имеет свои основательные причины; виновны же в таком положении дела, на котором основан не лишенный презрения взгляд правительства на ученых, без всякого сомнения, сами же ученые; оттого к ним и относятся с презрением не только власти, но и денежная аристократия, причем и сами ученые во многих случаях не считают своего дела важным. Да и действительно, дело их не будет иметь важности, если останется только тем, чем оно есть! Когда метеорологии был отведен на пароходах их владельцами (которым наука же подарила эти пароходы) какой-то уголок, не сами ли ученые прославляли просвещенное внимание купечества? а между тем те же ученые не перестают толковать о достоинстве науки, полагая его в независимости и цеховой самостоятельности!..

Ученые, оставаясь сословием только мыслящим, только познающим, служащим науке лишь для науки, и не могут иметь высокого достоинства, ибо они отвлекают разум от дела, от служения благу, и оставляют, следовательно, мир во зле лежать, т. е. пребывать в неродственности; для них, как искателей только истины, а не блага, безразлично, зло или благо заключается в открываемой ими истине, тогда как для человека, не считающего себя чужим всем людям, знание истины (фактичности) зла (неродственности) имеет необходимым следствием проект блага, т. е. восстановления отечества и братства. Только давши себе неопределенное имя «человек», можно было довольствоваться бесцельным исследованием; признав же себя «сыном человеческим», нужно и исследование обратить в знание, в науку, изучающую причины неродственности. Недостойно разума только служить промышленности, недостойно и ученых быть только юристами да экономистами, т. е. оправдывать и поддерживать порядок, противоположный благу, противный братству! Обязанность ученых в том, чтобы вступать во все процессы практической деятельности в качестве исследователей и ради исследования этой деятельности, для выяснения того, что в ней есть неродственного. Дабы проникнуть в самую глубь явлений небратского состояния, нужно, вступая в эти процессы деятельности, смотреть на них как на явления небратского состояния, и при этом не только не покидать науки, не только не уменьшать научного труда, но, как раз наоборот, всемерно надо расширять область исследования; и если ученые, ставши в этом смысле и практическими деятелями, сделают в то же время даже практическую деятельность предметом исследования, они этим обратят науку на служение общему благу, а не себе только самой.

Гораздо менее виновны сословия неученые, ибо эти действуют, а не думают, и по какому-то смутному инстинкту презирают ученых отшельников (думающих, а не действующих), хотя презирают и тех ученых, которые оставляют науку для каких-либо торговых, судебных и т. п. дел. Не могут быть, однако, совершенно оправданы и неученые сословия, не специалисты науки, особенно высокопоставленные из них, если не дают себе труда подумать о своем небратском положении, об оставлении сыновнего дела, которое у неученых — общее с учеными. *Если ученым предстоит занять небратские практические*

должности и остаться при этом исследователями, то и неученым следует, оставаясь в своих должностях, сделаться исследователями.

Соединение специалистов, т. е. экспертов, по всем небратским состояниям, составляющим предметы особых наук, всех, без всяких исключений, соединение их в библиотеке, заключающей все сведения, все документы и вещественные свидетельства, относящиеся к делу о небратском состоянии,— такое соединение и образует музей, имеющий целью составление проекта объединения в общем союзе братства. Музей, говоря нынешним языком, есть комиссия, а по прежней терминологии — собор для расследования дела о восстании сынов против отцов, дела всеобщего и коренного, дела *«омладин»* всех стран, которое служит признаком кончины мира, падения, распадения, словом — гибели. В словах *«восстание сынов против отцов»* заключается уже понятие о кончине мира; слова «кончина мира» и «восстание сынов против отцов» — выражения однозначащие, это — тождесловие.

Музей есть комиссия по делу о небратском состоянии, которое в течение 18-ти веков не только не подвинулось ни на шаг, но дошло до того, что уже не брат только восстает против брата, но и сыны идут против отцов, так что в музее, этом кладбище, содрогнулись собранные там кости отцов. Музей — это не частная какая-либо попытка, а соединение всех сил и средств для разрешения всеобщего вопроса о небратстве. Таким образом музей всеобщ как по личному составу, так и по вещественному. И если проект, составляемый такою комиссиею, не может быть искусственно составленным, не может быть соглашением лишь личных мнений, хотя бы и очень многих, а будет выводом из всех, относящихся к сему фактов и мнений, выводом, производимым младшим поколением под руководством старшего, то и приведение в исполнение этого проекта-вывода не будет иметь ничего общего с теми способами, коими приводятся в исполнение законы гражданские, законы характера юридического. Составители проекта братского не только исследователи прошедшего, но и исследователи и наблюдатели текущего, т. е. они не ученые только, но и деятели, они не только теоретики, но и практики, и только этим путем устранится разрыв между теориею и практикою. С другой стороны, делая участниками этого вывода-проекта младшее поколение, дадут этому делу историческую последовательность; и тогда младшее поколение не будет уже составлять оппозиции старшему, а будет действовать с ним согласно, без борьбы, будет продолжать его дело.

При изучении фактов юридических, экономических и вообще явлений человеческой жизни каждою специальностью в отдельности, наука, по необходимости, ограничивается изучением только явлений, а не причин их; ибо если юридические явления зависят от экономических, то каким образом юрист, оставаясь в пределах своей специальности и не считая нужным совместное исследование с экономистами, как может он узнать причины тех явлений, изучением которых занимается? каким образом поймет он, например, падение родового быта и замену его гражданским, юридическим, если не будет изучать его в связи с переходом естественного хозяйства в денежное, т. е. сельского в городское? То же нужно сказать и об экономистах, которые хотели бы обособиться и замкнуться в своей специальности, не обращая внимания на техническую сторону дела, тогда как нет никакого сомнения в том, что экономические явления зависят от явлений характера технического: так, например, крупная фабричная промышленность возникла и поглотила мелких производителей только потому, что были изобретены машины; крайнее развитие городской жизни, обращение города в соблазн, также может быть объяснено только техническими изобретениями; и потому экономист, оставляющий без изучения явления

этого рода, обречен на незнание причин возникновения явлений, составляющих его специальность. Технические же явления объясняются естественными, потому что они суть неестественные, искусственные приложения естественных сил и т. д. Таким образом можно сказать, что *разделение наук означает отделение следствий от причин, и, обрекая науку на изучение законов только явлений, обрекает самого человека на незнание причин тех бедствий, которые его угнетают; а между тем только незнание причин этих бедствий и дает им вид неизбежности, фатальности. Наука о причинах небратского состояния может достигнуть цели всестороннего объяснения только при соединении специалистов всех ветвей знания, но вместе с тем она отличается от знания вообще, во-1-х, тем, что дает знанию цель высшую, нравственную, и, во-2-х, тем, что при соединении знаний, при объединении отдельных наук, изучение достигает наибольшей глубины*, и не той только, которая лишь теперь обнаруживается, а той именно, которая вообще дана в причинах этих явлений, ибо фундамент небратского состояния не теряется неуловимо в бесконечности.

Итак, музей или, как сказано, комиссия по делу о восстании сынов против отцов, по делу о небратском состоянии мира состоит и из ученых, ставших деятелями и учителями, и из деятелей, обратившихся в исследователей и учителей, а также и из учителей, которые тоже должны сделаться и деятелями, и исследователями. Словом, *в музее объединяются* все эти *три функции: исследования, учительства и деятельности*, и таким образом уничтожаются те недостатки, которые происходят от их разделения, совершенно неестественного. И в самом деле, может ли быть что-либо противоестественнее, как отделять науку, т. е. мысль, от действия, или же учительство отделять от науки и деятельности, т. е. делать из учителей таких, которые учат, не зная чему, так как сами они в исследовании не участвуют, учат и неизвестно для чего, потому что в действительности, к которой подготовляют, также никакого участия не принимают? Разделение этих трех функций потому именно, что оно противоестественно, могло произойти или случайно, несознательно, стихийно, так, как создавались народные веча и пр., или же произвольно, как палаты депутатов, разные нынешние комиссии и пр.; и потому музей если и может быть назван комиссиею, собором, как он определялся выше, то лишь такою комиссиею, таким собором, при создании коих устранены как случай, так и произвол, причем устранение того и другого требуется не относительно личного только состава, но и предмета, цели, хода. Музей создается естественною силою, но не слепою, а пришедшею в сознание. Если позволить себе сократить предметы занятий музея, ограничить его личный состав, вообще позволить себе произвол при создании его, музей обратится в законодательное собрание или во что-либо ему подобное. Точно так же, если мы устраним из законодательных собраний, земских соборов, парламентов все произвольное, случайное, то такие собрания или соборы обратятся в музей. Даже адвокаты, юристы и представители коммерческо-промышленных сословий, из которых преимущественно составляются законодательные собрания, могли бы образовать музей, но только на условии признания временности всех своих профессий и при стремлении сделать их кратковременными. А между тем законодательные собрания узаконяют существование этих профессий и партий, а тем и самые прения, так что по ожесточенности последних можно судить и о силе вражды, раздирающей будто бы представляемый подобными собраниями народ. Таким образом, законодательные собрания идут в совершенно противоположном направлении тому, которое могло бы привести их к музею. Прийти к нему они могут лишь тогда, когда поставят своею задачею исследование причин, по которым они сами распадаются на партии; в таком случае партии могли бы примириться, составить действитель-

ное единство, а не случайное сборище лиц, разнящихся между собою почти во всем. Но не могут ли члены законодательных собраний, после ожесточенных споров в палате, собравшись в музее, обсудить те же вопросы философски — сказали бы мы,— если бы философы не принадлежали к тем же партиям, или же обсудить научно, если бы наука не возводила случай и слепое развитие в закон? А потому должно сказать: члены законодательных собраний могут после споров в палате обсуждать те же вопросы в музее *не философски, не научно, а с точки зрения всеобщеотеческой, при которой не может быть партий.* В том, ка́к осуществить, ка́к прийти к такому единству, и заключается вопрос, подлежащий разрешению.

История всех законодательных собраний, начиная с древних до новейших (американских), несмотря на желание историков смягчить безобразие всех этих собраний, свидетельствует (да и не может не свидетельствовать, потому что безобразия эти заключаются не в крайностях, а в самом *нормальном ходе* их), что все эти палаты должны были бы прийти в запустение, если бы только открылся другой исход для устроения дел человеческих, которого жаждут, к которому стремятся души человеческие, отыскивая его даже во внемирном существовании, подобно Платону и нынешним спиритуалистам. Платон и спиритуалисты искали вне мира то, что должен дать сам мир; *музей же и есть путь к осуществлению внемирного идеала в самом мире.* Членами музея сделаются вообще все способные к самообвинению, к сомнению в своем достоинстве, те, что могут дать оценку своей деятельности с точки зрения братства, составляющего сущность музея. Призыв на этот собор, который слышится уже в самом Евангелии, выходит из внутреннего сознания, из глубины совести, из недовольства, чувствуемого хотя бы смутно, в слабой степени, всяким человеческим существом, исполняющим или вынужденным исполнять небратское дело юридического либо экономического свойства. Этот внутренний зов и голос, притом всеобщий, как и сама совесть, нуждается только в пробуждении, разъяснении и содействии.

Ученое сословие и журналистика. Это вопрос, во-первых, об объединении журналов и, во-вторых, об освобождении журналистики от ига капитала, подчиняющего умственное дело законам фабричного производства, т. е. конкуренции производителей и фальсификации произведений, и тем развращающего журналистику, дело умственное. Это вопрос о переходе журналистики от несовершеннолетнего возраста, от розни, к совершеннолетию, к единству, от светского к религиозному, христианскому.

Если бы каждое сословие, в каждой отдельной местности имело орган, тогда объединение журналов было бы объединением рода; но журналистика есть только орган городов и городских сословий, живущих в розни. Отсюда в ней и разъединение внешнее и внутреннее. Низший же слой человеческого рода, сельский, не читающий и не пишущий, разно говорящий, но почти одинаково мыслящий, однако общего отеческого дела не имеющий, хотя и чтущий отцов своих, как одного,— сельский слой человеческого рода вовсе не имеет органов выражения своей мысли, своей думы об отцах, как об отце едином. Только объединяясь сама, объединяя и раздорнические сословия города, журналистика может стать органом и руководителем сельского класса, т. е. всего человеческого рода. Нынешняя же журналистика, проникая в село, может быть своими рекламами только органом городского соблазна и вестником неродственных и противобратственных отношений; она может лишь разрушать родство, восстановлять сынов против отцов.

Журналистика — это новый род миссионерства, новая стадия или фаза объединения, если только она сама объединится. В объединении состоит задача

прессы, печати, ее религия. При распространении грамотности открывается возможность даже для самых дальних окраин слышать, чтó говорится в центре веры и знания; грамотность так понятая, так поставленная есть новый способ объединения, чрез исполнение заповеди «шедше, научите»; в этом смысле она имеет нравственно-религиозное значение.

Наше время в некотором отношении гораздо благоприятнее для братского дела, для объединения, чем то было восемнадцать веков тому назад, когда поднялся вопрос о братстве. Христианство в наше время может иметь дело не с отдельными только личностями, а с сословиями, или небратскими состояниями, с целыми классами лиц, имеющими свои органы в виде журналов и газет. *Обратить один журнал в христианство, т. е. к раскаянию в розни, к готовности на соединение в общем отеческом деле*, это еще не значит, конечно, обратить все сословие, которому этот журнал служит органом, из небратского в братское состояние; но *это значит уже приобрести миссионера.* Журналистика имеет значение миссионера и для музея, ибо через журналы может создаться музей, через журналы ученое сословие может обратиться в комиссию или собор по вопросу о неродственности. *Журналистика — это голос, говорящий на всех языках мира, проповедующий всем племенам и народам во всех концах земли.* Журналистику называют выражением общественного мнения; правильнее же назвать ее выражением мнений различных небратских состояний, из которых состоит общество, или же партий, также небратских, на которые общество делится. Журналистику называют также руководителем общественного мнения; это значит, что журналистика — не только орган разума, составляющего мнения, но и орган воли, действия (не всего общества, а отдельных партий и сословий); разум же, по сущности своей, требует единства и не может остановиться на мнении или на мнениях, то же должно сказать и о воле: и в ней есть требование единства, отсюда и следует, что *задача и журналистики достигнуть единства и, вместо мнения, поставить истину, вместо сословной выгоды и итереса партий поставить общее благо.* Выражать мнение небратского состояния, руководить делом небратским может быть извинительно для головы (т. е. для журнала), которая получает питание от тела, стоит в материальной зависимости от небратского сословия, выражением которого журнал служит и которое само не может выйти из своего небратского состояния потому, что и понять-то его оно может только в своей голове, т. е. журнале, в котором сосредоточивается (по крайней мере журнал служит для такого сосредоточения) *интеллигенция сословия.* Если же голова получит некоторую независимость от тела, как это и должно быть, т. е. если голова будет управлять, руководить им, не потворствуя его раздорническому вкусу, тогда возможен будет переход от мнений к истине, от интереса сословного ко всеобщему благу; тогда различие мнений, налагаемое различиями сословий, исчезнет, будут исчезать и самые препятствия к примирению, к объединению журнала (Примеч. 25-ое).

Но в действительности, вместо исследования причин небратского состояния, журналистика еще усиливает вражду, занимаясь обличениями, «преданием гласности», и вся деятельность ее ограничивается произведением существ эфемерных, которые, появившись утром и ужалив, умирают вечером, а на другой день сами уже хоронятся в музее. Но если деятельность журналистики и эфемерна, то вражда, которую она производит, оставляет следы глубокие *. Журналистика тем вреднее, чем более она втягивает в себя и почти уже поглощает литературу и подчиняет своему влиянию даже науку и искусство. Журналисти-

---

* Правда, журналистика производит не одну вражду, но и любовь, но какую? — конечно, половую — своими романами, повестями и т. п., и возбуждение такой любви также не проходит бесследно.

ку поддерживают и живопись своими картинами, и театры своими представлениями, и даже музыка возбуждаемыми ею чувствами, так что журналистика действует всеми художественными средствами. *Журналистика — это сила, и сила громадная, но растрачиваемая на дело эфемерное*,— на передовые статьи, в которых выражается дух партий, на сообщение пикантных вестей, сенсационных слухов, возбуждающих тревогу, а иногда террор, и часто — в видах спекуляции, сплетен с прибавкою реклам, и больше всего — болтовни («фельетон»). Представляя совершенную противоположность музею, она является полнейшим выражением нашего века; и те самые, которые с презрением относятся к маленьким городкам, где против сплетен нет цензуры, в то же время восхищаются большими городами, в которых и большие сплетни пользуются полною свободою. Ожесточенная борьба партий, не останавливающаяся ни перед какими средствами, приводит в восторг тех самых, которые с презрением относятся к такой же борьбе в небольших городках. Почему же, однако, одно и то же явление в маленьких размерах безобразно, а в больших представляется величавым?

Журналистика потому и есть небратское дело, что она — неотеческая, что она знает только настоящее, занимается вопросами дня и забывает прошедшее. Когда и литература обращается в журналистику, то и она производит только эфемерные, недолговечные творения. *Журналистика — выражение «людей дня» — чтó же другое и может произвести, как не эфемерное, однодневное*? Литература, ставшая *фельетоном*, не долговечнее листьев засыхающих, опадающих, разносимых ветром. Музей оказывает такую же услугу и литературе поденщиков, как и газетам, которых публика в памяти не хранит, а употребляет на обертки, если не на нечто еще менее почтенное. *И наука становится журналистикою, служит эфемерному, когда занимается приложением к промышленности и к военному делу*.

Журнальная литература, литература личных и эфемерных сочинений, есть произведение того же разума, той же души, которые произвели и сельское хозяйство, и связанную с ним естественную сельскую религию, и народные поэмы, создававшиеся хотя и в течение многих веков и многими поколениями, но тем не менее сохранившие единство, составившие одну поэму. А в городе тот же разум, забыв свое происхождение, стал отрицанием сельской религии, отрицанием не того, что в ней есть недействительного, мнимого, а всеобщности цели, обязанности каждого поколения жить для всех. Земледельческая, родовая, общинная жизнь была основою такого единства, тогда как в городе, где существование зависит от отдельных, личных ежедневных усилий, даже и литература не могла удержать единства. Только привычка мешает нам видеть всю неестественность этого литературного распада, при котором не только произведения отдельных лиц стараются выделиться одно от другого, как будто они делают не одно и то же дело (впрочем, не хотят признать даже существование такого дела!), но и каждый отдельный человек производит в течение жизни множество произведений, между которыми нет, по-видимому, ничего общего, в которых и сам автор не откроет единства, да и не сочтет его нужным. Верх такого распадения представляет фельетонист, каждый день беседующий о предметах, взаимной связи не имеющих, и об установлении каковой фельетонист и не думает, даже не представляет ее себе, ибо он пишет для того лишь, чтобы и самому тотчас же забыть им написанное. Воистину, это литература эфемерных мелочей!..

Если в поэмах народных утрачивалась личность и сохранялось единство, то в городских произведениях утрачивается единство и сохраняется личность; впрочем, сохраняется лишь настолько, насколько в народных поэмах сохрани-

лось единство, так как надлежащего единства не было и там. Сознание, что весь раздор партий и сословий и разъединение литературных умственных сил заключается в условиях городской жизни, это сознание и будет вести к возвращению к сельской жизни, если только сознание и совесть еще имеют значение в жизни и если условия материального существования не будут тому препятствием.

Но станет ли журналистика заниматься вопросом об условиях разъединения и о поводах к соединению? Связанный со всеми сторонами жизни, с религиозною и светскою, с гражданскою и военною, и особенно со всеобщею воинскою повинностью, вопрос об объединении не может не напрашиваться на внимание. Даже одно уже сознание причин и условий разъединения введет единство в мыслящее и пишущее, научное и литературное сословие, даст ему общую задачу и тему для общего произведения; а этот предмет столь обширен, задача так велика, что для осуществления их необходимо не одно поколение. Задача состоит в объединении небратских состояний (сословий, партий) города и в переходе от города к селу, или в примирении их; проект же объединения небратских состояний города с селом для общего сыновнего дела возможен только для союза журналов, а не для каждого журнала в отдельности. Для разъединенной журналистики возможно было выработать проект только конституционного государства, в котором и сама эта журналистика составляет необходимый член; чрез нее парламентская вражда становится, так сказать, враждою всего государства. Даже трудно сказать, борьба ли партий отражается в журналистике, или наоборот? Во всяком случае, разъединение — не случайное свойство и раздоры — не случайные явления; они — такая необходимая принадлежность нынешней журналистики, как оппозиция необходима парламенту. Основою же союза журналов может быть только сознание, что политические страсти и дебаты, из них истекающие, не могут создать прочного, истинно человеческого, братского общества, и что основанием для братского общества может быть только дело отеческое.

Журналы, как и всякие промышленные предприятия, отстаивают свое право на существование *, но, производя лишь эфемерные существа, они не могут быть бессмертными, для бессмертия им недостает первого необходимого условия — согласия. По сдаче в музей для журналов наступает посмертное существование, они подвергаются исследованию; по произведению определяется автор, по журналу — редакция. Чтобы оценить себя уже в настоящее время, журналу должно представить себя находящимся в музее, т. е. не должно оставлять труда исследования одному потомству, ни даже ближайшему поколению. Если же журнал оставит исследование о себе потомству, он не может рассчитывать на славу в будущем, в чем легко убедиться, если представить себе журнал в том состоянии, в котором он находится в настоящее время, участвуя рекламами в промышленном обмане, забавляя публику фельетонною болтовнею, скоморошеством и шутовством, в передовых же статьях выражая вражду, которою раздираются сословия и народы. Вообще можно сказать: то, что в настоящее время составляет известность и доставляет барыши журналу, не послужит к его чести в будущем; самоисследование не доставит, не должно и не может доставить барышей, но оно даст прочное существование. Если бы журнал выступил на дорогу самоисследования, он сам стал бы делаться музеем, т. е. комиссиею по вопросу о неродственности, проект которого может выработаться путем примирения журналов. Тогда музей открылся бы для всех, приглашая к со-

* Впрочем, редакции многих журналов — не просто промышленные предприятия, а фарисейско-промышленные, потому что они под видом служения общему благу, под видом бескорыстия блюдут лишь свои выгоды, не брезгуя часто никакими средствами.

вместному действию, и *только тогда началось бы примирение и журналистика стала бы превращаться в великую державу. Нынешняя же журналистика состоит из органов враждебных народов, враждебных сословий, партий и сект*, и даже вражда, высказываемая журналами, сильнее вражды, которую чувствуют народы, сословия и секты, органами коих журналы служат. И это значит, что журналистика не имеет единства, что у этой великой державы, как она неправильно и теперь уже себя называет, нет столицы, нет общей редакции; а без этого она не имеет права и на название не только великой, но и просто державы, т. е. силы, ибо *только единая держава велика, только она будет и высшею всех держав, державою держав.*

Самоисследование сделает журналистику и международною, и междусословною, и междусектною, ибо самоисследование, т. е. разоблачение причин вражды, и ведет от розни к примирению. При самоисследовании журналистика из разжигательницы вражды сделается миротворческою или, по крайней мере, вырабатывающею проект миротворческого учреждения, музея. До тех же пор, пока журналы не пришли к зрелому возрасту, т. е. к самоисследованию, они заслуживают упрека, обращенного к книжникам, фарисеям и саддукеям, что взяли они «ключ разумения», и сами не входят в царство самоисследования, царство международное, междусословное, междусектное, или, попросту — царство православное, как сокрушение о розни (но не космополитическое, не отрицательное только), и другим возбраняют — им бы нужно вводить, а они даже и сами не входят! Музей, куда сдают произведения журналистики, стоит перед творцами этих произведений, пред их глазами, но тот труд, который могли бы свершить они сами, они возлагают на рамена потомства; неверные прошедшему, они враждебны и будущему, ибо *ждать наступления истории, а не быть самоисториками — значит замедлять ход истории.* Исследования музея не только не страшны, они — даже и не суд, а восстановление. Музей есть выражение долга к отцам, долговое наше обязательство, по которому мы не только не уплачиваем, а даже увеличиваем свой долг. В нынешних журналах, как враждоносных, нет ни блага, ни истины, нет ничего и прекрасного, потому что *прекрасное без истины есть только обман.* Соединение тех, которые изображают различные небратские состояния и разные виды небратских отношений, должно произойти в общем усилии собирания, в созидании проекта Царствия Божия, поэмы исхода из царства раздора и общей гибели. И как только будет поставлена эта естественная цель, так и литература перестанет быть изображением разрозненных случаев, отдельных типов, потеряет эпизодический, случайный характер, и из литературных произведений родится на свет Божий одна поэма, одна драма, единая по направлению, объединяющая авторов разных мест как бы в единого, произведение, не прерывающееся и сменою поколений, предметом коего будет собирание во всемирное, всечеловеческое многоединство. Ныне же каждый журнал представляет собою враждебное другим журналам направление, и чем больше все отделы журнала пропитаны, проникнуты этим направлением, тем лучше, по-нынешнему, он вооружен, тем лучше он исполняет свое назначение, тем вернее себе. Название журналов немирными, воинственными, враждоносными — это не какая-либо метафора, ибо полемика, вызываемая теми или другими направлениями, разрешается действительными войнами, внешними или внутренними, революциями.

Существуют собственно два направления, которые разделяют наши журналы; одни из них считают идеалом или, точнее, составляют проект юридико-экономического общества по западным образцам, буржуазного или социалистического характера; это направление, по существу — городское. Другое направление отрицает западные образцы и не считает, по-видимому, удовлетво-

рительными юридико-экономические идеалы вообще, не определяя, однако, сущности самого нравственного идеала и не входя в объяснение способов приведения его в исполнение. Во всяком случае, направление это, в противоположность первому, можно назвать сельским, даже суеверно-сельским; это партия — мистическая, которая отрицает знание, хотя и не сознается в том, но с промышленностью, даже в ее крайнем развитии, расстаться все-таки не желает, и потому прикладное знание не только признает, но и уважает, хотя в нем-то, в прикладном знании, подвластном мануфактурной промышленности, и заключается зло, губительнейшее для села. Обе партии — едко критические, но вовсе не автокритические — никогда не обращались к себе с вопросом: почему они враждебны? — не считали никогда и нужным такой вопрос! Да и как могли бы они сознаться в своих недостатках, ставя в основу сознание своего личного достоинства? Им слишком чуждо нравственное величие, чтобы обратиться к автокритике, к самоисследованию; а между тем, в нем заключается не одно лишь нравственное величие, но и *новый мир для ума. Отрицая свободу только личного мнения, только личного действия, свободу личности обособленной, отрицая все это по причине отсутствия в таких личностях братства, мы найдем в братском соединении план действия такой шири, что каждая личность, отказавшись от права жить по своим прихотям, станет всемирно-историческим деятелем. И такой-то мир откроется для тех, которые защищали свободу личности, если они критически отнесутся к своей системе; это и есть автокритика, самообвинение, покаяние — слова, невыносимые для слуха нашего века, но все же спасительные!* Те же, которые защищали соборное, хоровое начало, исходящее из народного инстинкта, согласятся с теми, которые требуют разумного плана, вместо инстинктивных стремлений и неопределенных мечтаний. И если первое направление признáет зло во всех небратских состояниях, совокупность которых и составляет город, признáет необходимость и единства, полноты в односторонностях, то и второе может быть с ним согласно, потому что в требовании целостности, единства или полноты будет реально заключаться то самое, чего второе направление пока только смутно желает.

Город есть совокупность небратских состояний, из числа коих не может быть исключено и духовенство. Духовенство стало небратским состоянием, как и богословие стало специальною, отдельною, неотеческою, неродственною другим знаниям наукою, а через то и само распалось, обратилось в целую энциклопедию отдельных друг от друга, отвлеченных ученых односторонностей. Следовательно, и духовенство не может быть освобождено от постановки и разрешения вопроса о причинах небратского состояния мира. Духовенство даже по преимуществу усвоило себе исследование; но внимание исследования прежде всего должно быть обращено на то разделение, которое внесено в богословскую науку, и так как разделение это внесено не нами, то исследование его будет уже первым самостоятельным шагом нашей духовной науки, и даже не науки только, но и самой жизни, ибо из двух или трех богословских наук (догматического богословия и нравственного, к которым нужно присоединить и эстетическое богословие) может составиться одна наука, и притом только соединенными усилиями трех специальностей, чтó требует не писания только сообща, но и обдумывания вместе (Примеч. 26-ое). При этом условии книга общего богословия будет произведением уже не одного лица, а по крайней мере трех лиц, как одного; и произведение это будет тем выше, чем лучше авторы усвоят и в мысли, и на деле учение о Триединстве. Сочинение не удастся, конечно, если

догматик будет уверен, что в жизни мы не должны руководиться новозаветным божественным образом, или если профессор нравственного богословия скажет, что общество не должно быть подобием Триединого существа, а только раздором, либо игом, смиряющим этот раздор. Такое отделение догматического от нравственного резко проводится, и даже в учебниках под учением о любви разумеются десять ветхозаветных заповедей, т. е. как бы вновь повторяется то учение, которое признано Христом недостаточным. Этим как бы хотели сказать: Христос хотя и говорил, что это учение сказано только древним, но мы, мы вам говорим, что оно — и для вас, что и вам предстоят и языческая рознь, и иудейское иго, мысль же о выходе из колебаний между этими крайностями — напрасная мечта.

Называя догматико-нравственно-эстетическое богословие произведением по меньшей мере трех лиц, мы разумеем не три особые сочинения, а приведенные к единству три науки, как выражения согласия их авторов. Если догмат о Триединстве будет понят, как образец совместной жизни для людей, а учение об искуплении, как заповедь совокупной деятельности не одного только поколения, а многих, и именно стольких, сколько их нужно для свершения дела искупления, то и нравственное учение, если оно есть действительно богословие Триединого Бога, будет заповедью не для людей, взятых в отдельности, а для людей в их совокупности, всенародности, междусословности, междусектантности, от тринитариев до унитариев, будет заповедью не для дел, которые кончаются вместе с жизнью, а для дела всеобщего, для дела, в котором объединяются все науки, для которого все церковное искусство в его совокупности, до богослужения включительно, а также и все светское искусство, служат только воспитательным средством, а не действительно воссозидательным искусством (Примеч. 27-ое).

Как богословие выделилось в особую науку, так и его внешнее выражение — храм обособился от всех учреждений наук и искусств, даже от жилищ людских, и образовал особое церковное, или храмовое искусство. Храм может выйти из своего обособления только тогда, когда духовенство обратится в исследователей себя как сословия, и своих наук и искусств как специальностей. Понятно, если составление догматико-нравственно-эстетического богословия ограничится только тремя лицами или даже тремя специальностями, разумея под каждою из них совокупность всех догматистов, моралистов и эстетиков богословия, то получится только очерк божественной заповеди, только абрис всемирного проекта; для выработки же полного проекта необходимо участие всех специальных наук, понявших в своих органах неестественность своей отчужденности от других специальностей и свою рабскую подчиненность прихотям горожан и непокорность Закону Божию; необходимо участие и всех сословий, отрешающихся в своих органах (журналах) от своих небратских отношений. И одно участие в составлении всемирного проекта будет уже началом объединения.

Если бы догмат Троицы и не заключал в себе образца для нашей совокупной жизни, если бы в нем не преподавалось и задачи для нашей родовой деятельности, то и в таком случае заповедь «любить Бога всем сердцем и всею мыслью и ближнего, как самого себя» исключала бы все наши гражданские, купеческие отношения и весь наш городской, гражданский быт. Нравственное богословие, чтобы примирить заповедь с требованиями нашей жизни, ограничивает и искажает слово Божие; а между тем нет никакой необходимости и ни малейшего основания считать заповедь невозможною. Нужно только сознаться, что мы все не исполняем ее, а затем задать себе вопрос: почему не исполняем? Ответом будет исследование причин неисполнения, и все нравственное богословие

обратится в исследование вопроса: почему вся наша жизнь не обращается в дело Божие? почему мы — не ближние, а чуждые друг другу? короче — почему мы не подобие того, что мы признаем за высший образец в христианском Боге, и что́ нам нужно, чтобы сделаться подобием Его? И опять-таки, мы приходим к тому, что для решения этого глубочайшего вопроса нравственное богословие должно вместить в себе все специальности и все сословия, причем они не могут уже не побрататься. А между тем в совершенную тому противоположность и сами богословские науки признают законность своего отдельного, независимого одна от другой существования и не замечают, что этим самым они противоречат слову Божию, частию которого себя, однако, считают. Таково, в особенности, каноническое право. Существование его доказывает, что сословие, живущее под такими законами, небратственно в себе, небратственным пребывает и по отношению к другим, также небратским состояниям. Каноническое право хорошо, конечно, понимает необходимость своего существования для сословия, которое хотя и называет себя духовным, а состоит, как и все другие сословия, из плоти и костей. Необходимость канонического права вызывается теми же причинами, которыми обусловливается существование и других небратских состояний. Но и духовенству нужно участие в общем отеческом деле, чтобы сделаться братским, чтобы перестать быть сословием; и для духовенства нужно устранение соблазнов, представляемых городом и его жизнью; нужно не только, чтобы прихоти, но и самые нужды не ставили бы нас в неприязненные отношения к другим.

Нынешняя богословская и философская мораль, в течение тысячелетий ничему не научившаяся, берет людей в их отдельности личной, семейной, сословной, народной, т. е. в их неприязненности, и дает им правила, которые они всегда нарушали, по той простой причине, что исполнимы они только в некоторых случаях, но неисполнимы для всех. О причинах же неисполнимости эта quasi-богословская и истинно-философская мораль знать не хочет, да и не может, потому что эти причины лежат вне области, которую она себе искусственно отмежевала. А между тем в самой раздельности людей, в обособленности и отвлеченности знаний и заключается не-нравственность, а-моральность, т. е. безнравственность, потому что отдельность равна небратственности, тогда как единство равно отечественности; и разум, правильно понятый, есть искание всех отцов, как одного отца (отцы — начальная и конечная причина, знание и действие, происхождение и воскрешение); понятый же отрицательно, разум есть исследование причин небратственности и смертности. Отсюда следует, что из всех наук самая ненравственная есть философия. Она обратила или заменила отечество отвлеченным единством, а небратственность назвала отдельностью, независимостью, и этим успокоила совесть и дала санкцию раздору. Вот почему философия и стоит во главе разъединенного, безотечественного знания и разделенных, небратственных наук. Философия, как и вообще наука, стала неотечественною и небратственною потому, что и родовое общество перешло в гражданское, неотеческое, небратское. Такой переход и не мог совершиться иначе, как начав с отрицания всеродственного. Думою общества, перешедшего из родового в гражданский быт, могла быть только философия. Из философских же наук самая ненравственная есть философская этика: сделав нравственность предметом особого знания, особой науки, нравственная философия лишила нравственность всеобщности, бо́льшего зла не могла сделать ни одна наука; нравственное стало нетождественно родственному; подменив братскую любовь весьма искусно «правдою», этика или мораль дала освящение и праву, и экономии; логика, отвлеченная от разума живого, сыновнего, который мыслит об отце, обратила живой силлогизм в мертвый (наши отцы умерли, мы их

27—436

дети, следовательно, и мы умрем, вместо: мы должны воскресить их); даже и тогда, когда логика считала себя изображением Бога, каков Он есть до создания мира, и конечного духа, и тогда она делала своим предметом только безжизненные категории.

История, как наука об отцах,— подобно тому, как кладбища переносятся за город — ныне вынесена из настоящего, т. е. перестала быть мыслью и делом сынов. Очищенная от всего отцовского, история явилась в город под видом гражданской и военной, истории философии, истории искусств, словом,— под видом истории всех отвлеченностей, какие только понаделал город. И такое состояние наук не представляется уже нам небратственным потому, что само братство не кажется уже состоянием необходимым, возможным и даже желательным. Слово и все другие искусства, служившие средством для сохранения и воспоминания отцов и даже представлявшиеся способами оживления их, обращены теперь в орудия забавы; так плачи об отцах обратились в песни о вине, о любви, эпос — в романы и т. д.; подобным же образом переменили свое содержание и другие искусства.

Но если разум есть искание всех отцов, как одного отца, то и история, как наука об отцах, будет предметом и содержанием разума; и если бы этот разум был мыслью нынешнего поколения, разумом сынов, тогда и в мысли этого поколения была бы история отцов, а делом его было бы дело отеческое; тогда и психология не стала бы отвлеченною наукою о душе, и отцов и предков мы знали бы не по именам только, а по душам. Не могли бы существовать и между сынами бездушные, гражданские и торговые отношения, естествознание в его астрономической целостности было бы признано средством воскрешения, и не были бы отторгнуты от целого знания физика и химия ради комфорта одного города; растительное царство, как переходное от мертвого (минерального) к живому, и животное, также еще не окончательное (только переходное же), не были бы признаны чем-то законченным, не была бы признана законность существования этих животных форм, на которых только временно приостановилась живая сила.

Растительное царство город обратил в увеселительные сады; другого употребления городской человек ему не нашел, а между тем такое употребление нельзя назвать естественным, потому что если растения и созданы для человека, то уже верно не для увеселения его, а для чего-либо другого. Из животного царства также понаделано много забав: разного рода охоты, бой петухов, быков, гонка голубей, пляска медведей и проч. Можно ли после этого сомневаться в возрасте, в котором находится человеческий род?!... Сельский житель смотрит на растения, как на корм, а на животных, как на рабочую силу; это, конечно, естественно, но нечеловечески, неразумно естественно. Недовольство, скорби нашего времени, философия родового самоубийства — все это — только боли перехода в новый возраст.

Если богословие не будет специальною наукою, а станет воспитательным кадром для всех наук, то и все другие науки, объединенные в нем, получат священное значение, будут священны, как само богословие; все органы этих наук станут духовными, отправляющими священную службу, ученые будут духовенством, дело духовное будет всеобщим и само духовенство не будет сословием (Примеч. 28-ое). Вопрос о праве каноническом станет тогда вопросом о праве вообще или об юридических, небратских отношениях так же, как и вопрос о содержании духовенства сольется с экономическим; оба же они соединятся с вопросом о городе вообще, а эта задача и есть та самая, которая дала основание к образованию двух вышеупомянутых главных партий, из коих одна сама в себе заключает два направления, составляющих в стране собственно городской

две непримиримые партии, буржуазную и социалистическую. У нас между органами этих направлений не существует еще такой вражды; в них гораздо сильнее общая вражда к направлению, названному выше, не совсем впрочем точно, сельским, однако эта неточность происходит лишь оттого, что названная так партия до сих пор еще не выразила своего направления. Пока партии либеральная и социалистическая не поймут, что существенный вопрос заключается не в отношениях рабочих к капиталистам, а в отношениях города к селу, крестьян к горожанам, до тех пор, какое бы решение ни получил первый вопрос, зло, т. е. небратское состояние, не уменьшится, а, напротив, только увеличится. С городом необходимо связаны и военное, и гражданское (юридическое, чиновническое), и купеческое сословия, в городе они и останутся сословиями; будет там сословием и духовенство, ученые же, оставаясь в городе, не соединятся в общем знании. Город и из войны сделал специальное дело, образовал регулярную армию; война из случайного явления, каким она казалась прежде, стала представляться явлением уже необходимым и неизбежным.

Нынешнее военное оружие произошло из орудий, которые имели первоначально иное назначение. Когда кочевые народы, вынужденные падежами или другими естественными бедствиями, обратили орудия защиты от зверей в орудия нападения на занимающихся земледелием, тогда земледельческие орудия перековывались в орудия защиты; когда же горожане усовершенствовали наступательные орудия кочевников, вынужденные к тому увеличением народонаселения,— что́ вместе с недостатком земли и хлеба и обратило их в горожан,— тогда любовь к ближайшим отцам и братьям заставила сделаться врагами дальних братьев и отцов. Кочевники, покорив земледельцев, повели их против горожан, также подчинивших себе поселян, и вот началась борьба Востока с Западом; но вместе с войной родилось и желание мира, сокрушение о войне. То, что мы называем поэмами Гомера (классическим язычеством), есть плач о войне, а христианство было первым планом примерения, для осуществления которого последователи Христа считали достаточным пробуждение одного братского чувства и напоминание об общем отце. Но война не прекратилась, напротив, отдельные войны обратились в борьбу всемирную, в одну сплошную битву, в которой можно открыть и центр позиции, заметить в действии отдельных масс и общий план; можно предусматривать и исход битвы, высказываются даже и условия мира, зарождается план учреждения — комиссии систематического изучения причин, вызвавших войну. Этот план зарождается не от произвола человеческого, источник его — в чувстве первого сына человеческого, он — исполнение заповеди того Слова, которое было у Бога.

Безусловно небратских состояний не существует, хотя и найдутся отрицатели такого положения и притом между не признающими ничего безусловного, между теми, которые отрицают существование дьявола и в то же время не догадываются, что если уже есть безусловное небратство, то нет надобности искать дьявола вне мира. *Из всех небратских состояний наименее небратское и наиболее способное перейти к братскому, отеческому делу есть, надо полагать, военное*; ибо положить душу свою за отцов и братьев — в чем долг военных — едва ли может иметь юридические и экономические основания. Сословие, принимающее на себя обязанность жертвовать своею жизнью, основано, следовательно, на такой добродетели, которой не только искоренение не желательно, но и поддержание коей необходимо; требуется лишь дать ей, этой высокой добродетели, иной, сообразный с нею, достойный ее исход. Если то братство, за которое военные полагают свою душу, обнимает собою лишь 90 или 100 миллионов людей, то ответственность за невсеобщность братства лежит на всех, и гораздо больше на мирных гражданах, которых военные защищают.

Можно сказать даже, что мирные-то и приносят военных в жертву. Если же и военные также виновны в войне, то только потому, что и они разделяют все гражданские страсти, в которых корень войны. Военное искусство основано и на естествознании, и на знании человека (т. е. обществознании); но и то и другое становится у военных односторонним, ограничивается, суживается, хотя в меньшей степени, нежели в других, небратских состояниях. Так военная наука суживает астрономию, обращая ее в топографию, для нее нет нужды и в астрономической физике и химии; наука об обществе для нее хотя и не фратрология, не установление братских отношений, но еще и не бездушная социология, каковою она уже стала для других небратских состояний.

Вместе с тем войско существует не для одной только защиты от внешних врагов, и не для предупреждений лишь войн мирных граждан между собою, но и для защиты от пожаров, наводнений, саранчи и вообще от всяких естественных бедствий; и если бы такое употребление войска (а для таких действий войска едва ли не чаще употребляются, чем для войн) было основано на знании, то военная наука была бы шире всех других и приближалась бы со стороны естествознания к конкретной астрономии, а со стороны обществознания к фратрологии, ибо такое употребление войска есть безусловно братское (Примеч. 29-ое). Военные имеют свои органы в специальных журналах, а задача военного журнала, как и всяких других специальных журналов по отношению их специальности, исследовать причины, препятствующие военным принять участие в общем отеческом деле, а вместе, и разработать ту часть проекта музея или программы, в которой решается вопрос о соединении военно-учебных заведений в музее, как высшем и общем курсе, вопрос о восстановлении кремлей и острожков в виде музеев, с чем связано и присоединение военных учреждений (главный штаб, военное министерство и проч.) к музею, как действительных сочленов.

Для специальных военных журналов военный вопрос должен состоять в исследовании причин, препятствующих обращению войска на защиту населения от естественных бедствий и вообще употреблению войска только на это дело. В этом случае военный вопрос перестанет быть специальным и потребует содействия других журналов, в особенности сельскохозяйственных, если последние откажутся от своей специальности и будут смотреть на свое дело с более широкой точки зрения. Нет отдела в военных журналах, который не мог бы быть поставлен на такие основания, которые приведут военные журналы в теснейшую связь со всеми другими; таковы вопросы военной истории, военной географии, военной педагогики. Вопрос военной истории и географии, рассматриваемый в связи со всеобщей, будет вопросом о всеобщем мире; и если условия прочного мира заключаются в обращении кочевых народов в оседлые, то такое обращение есть наша традиционная стратегия. Привести в сознание, разработать вопрос об обращении кочевых в оседлые и есть одна из задач военных журналов и вообще военной науки. Вторым условием мира служит переход от города к селу. Военное звание имеет много задатков для содействия и этому делу; так как военное звание у нас никогда не было специальным и состоит оно главным образом из сельских жителей, поэтому-то оно станет даже во главе перехода из городов в села, от городской жизни к сельской. И это действие войска не только не будет противоречием военному делу (если цель войны — водворение прочного мира), но будет именно исполнением его; не считалось же противоречием военному делу проведение войсками дорог на Кавказе, что только и привело к умиротворению Кавказа! Если военная повинность всеобща, это значит, что каждое сословие должно содействовать этому делу, его окончательному результату, водворению мира, ибо прямое участие всех в войне, очевидно, невозможно, тогда как *водворение мира есть истинное исполнение воен-*

ной повинности, как всеобщей. Поэтому естествознание, если оно будет смотреть на себя не как на знание только, а как на регуляцию, если в установлении регуляции оно сознает свою естественную цель, оно тем самым будет содействовать переходу к селу даже на городском Западе; и потому на открытие способа, посредством которого было бы возможно установление регуляции, должно смотреть, как на диверсию, как на естественную цель, как на маневр, решающий битву, разумея под нею всемирную войну (Примеч. 30-ое). Точно так же духовное и все другие сословия, имеющие целью исследование причин небратского состояния (а в том числе и причин войны, конечно), результатом чего должен быть мир,—и эти сословия исполняют, следовательно, повинность военную, и притом в прямом смысле.

Относительно военной педагогики должно сказать, что она основана на долге самопожертвования, т. е. на гораздо более нравственном начале, чем педагогика гражданская, в основе коей лежит только высокое понятие о своей личности, сознание своего личного достоинства. Военное воспитание гораздо ближе к религиозному, чем гражданское, которое, научая людей защищать свое личное достоинство, вооружает людей друг против друга, тогда как военное, как и религиозное, учит самоотвержению, самопожертвованию, хотя и ограничивает его в военном деле отечеством, и в ограниченном притом смысле. Принцип, на котором основана военная педагогика, был бы безусловно нравственным, если бы обязанности военного звания заключались также и в защите от естественных бедствий. Военная педагогика, верная своему назначению, исключает изнеженность и роскошь,—т. е. то самое, что производит город. Она требует лагерных стоянок; если же военное звание, принимающее на себя долг жертвовать жизнью, имеет целью спасение от бедствий как естественных, так и общественных, то лагерные стоянки могли бы быть полезны для изучения первых и вообще естественных явлений. Таким образом военное воспитание гораздо более соответствует истинному назначению, чем воспитание гражданское, потому что отучает от городских соблазнов и хотя отчасти обращает к сельскому делу.

Неудивительно, если военное сословие дает себе определение, не соответствующее его действительному назначению, тому, на что войско употребляется, не диво, что и военное сословие, по скромности ли или по странному недоразумению, суживает свою задачу, когда и духовенство, как это мы видели, отрекается от всеобщей задачи и ставит себе в заслугу терпимость даже к тем, которые совсем не признают этой задачи. Но терпимость означает лишь отречение от насильственных средств, а не от самой задачи, не от своего назначения. Поразительно это, однако, только с теоретической стороны и совершенно понятно с практической: духовенство потому отрекается от своей задачи, что желает остаться сословием, сохранить свои сословные привилегии; военное же звание менее всех других может быть названо сословием, и в этом отношении оно было бы наиболее христианским, если бы только и в теории признавало то свое назначение, которое ему отчасти дается уже на практике.

Отрицать военное и признавать юридическое, правовое, нельзя, оставаясь последовательным; контракт, к которому может быть сведен весь юридический быт, так называемый правовой порядок, есть, однако, не что иное, как вооруженный мир. Юридическое, правовое возникло из отрицания нравственного, патриархального, и задалось целью устроить мир между людьми, не обращая внимания на их внутренние расположения; но это-то обстоятельство и делает необходимым вооруженный мир, обращает общество не просто в *мир*, а в *мiр*, что и значит вооруженный мир. Иначе сказать: право без борьбы не бывает,

юридическое предполагает военное и без военного существовать не может. Те совершенно не правы, которые нравственное считают выше юридического, но в то же время юридическое, правовое, гражданское ставят выше патриархального, т. е. родственного: не правы они потому, что родственное есть синоним нравственного.

ПРИМЕЧАНИЯ К СТАТЬЕ «МУЗЕЙ»

1. В таком же противоречии с самим собою находится и Кремль, из которого возникает Музей и в который сам он превращается. Кремль впадает в вопиющее противоречие, когда, защищаясь от во всем себе подобных, от тех, которые, как существа словесные, созданы для соглашения, он не защищается от силы неподобной, с коею соглашение невозможно. Но противоречие становится еще более ужасным, когда люди, не сознавая его, делаются орудием слепой смертоносной силы и не только истребляют друг друга, но и уничтожают даже прах предков, хранимый кремлями, вместо того, чтобы, сознав свою взаимную вину, объединиться для обращения самой смертоносной силы в живоносную в видах возвращения жизни праху убитых ею. В этих противоречиях и заключается вопрос о небратстве, о вражде к отцам и о средствах к восстановлению всеобщего родства. Нужно, чтобы всенародные кремли, становясь всенаучными музеями, обращали бы слепую силу разрушения в силу воссозидательную.

2. Любители кажущейся свежести называют вышедшие из употребления вещи ветошью, забывая, что если вышедшее из употребления стало ветошкою, то лишь потому, что при самом употреблении, изначала, оно было уже тряпкою. Только то не будет тряпкою, что заключает в себе силу противодействовать превращению в ветошь и гниль, а, вместе, обладает и уменьем, т. е. вытекающею из ума мощью всегда восстановлять свежесть. Только воссозданное заключает в себе силу противодействия разрушению; прогресс же лишь придает благолепие тлению.

3. Вышка, как простейшая, первоначальная обсерватория, есть необходимая, естественная принадлежность музея, потому что музей есть произведение существа, принявшего вертикальное, к небу обращенное положение, которое враждою, небратством превращается в сторожевое, от неба отрешенное положение, ждущее нападения от себе подобных, а у неба просящее избавления.

4. Человек не может не творить подобий, подобия необходимы для уяснения представления и отчасти для доказательства; и если секуляризованный и секуляризующийся храм есть музей, то армиллярные сферы, глобусы (державы) были также началом музея.

5. Картинные и скульптурные галереи то же самое для библиотеки, что рисунки, прилагаемые в конце книги; ибо то самое, что в книге, в произведении мыслителя, выражается в отвлеченных формулах, у художника выражено в картинных и скульптурных образах. Соединение библиотеки с художественными собраниями выражает не простое соседство, а служит выражением связи, существующей между отвлеченными формулами мыслителей и произведениями художников. Топоры, скребки, гончарные изделия доисторического времени, снаряды химических лабораторий, инструменты физических кабинетов и т. п. имеют отношение не к одним книгам только чисто археологического содержания или к книгам физическим, химическим, но и к самым отвлеченным, метафизическим системам, ибо инструменты химические и физические имеют такое же влияние на мысль новейших философов, какое изобретение древнейших орудий имело на мысль древних.

6. Журналистику, в противоположность музею, как «Собору», нужно назвать раздором, потому что журналистика раздробляет ученое сословие, распределяя его между органами (журналами) небратских, враждебных состояний. Таким образом ученое сословие, на место объединения, потворствует разъединению; ученые продают свои услуги различным небратским состояниям, нуждающимся в брехачах, и, следовательно, это сословие, насколько оно участвует в журналистике, ничем иным и быть не может, кроме «reptilia». Журналистика есть произведение посада, города, она — служанка женщины; если журнал помещает картинки мод лишь в конце или даже совсем не помещает их, то это вовсе не значит, что у них (как и на выставке) женщина не стоит на первом месте. Если всю журналистику рассматривать, как один журнал, то специальные журналы мод для обоих полов и всех возрастов, для мебели, обоев и т. п. должны бы занять первое место.

7. Известно, что ни Британский музей, ни Национальная библиотека в Париже не могут при всех усилиях достигнуть полноты даже в отношении книг, т. е. не могут получать все выходящие книги; они не достигли бы этого даже и в том случае, если бы правящие власти относились с бóльшим вниманием к жалобам хранителей, а не считали бы сдачу в музей последним делом. Конечно, память в человеке теснее связана с органами действия и знания, чем музей (соответствующий памяти в общественном организме) с органами действия этого организма; но как разум не на все обращает внимание и не на все в одинаковой степени, то и память не все получает даже из того, что было в разуме, и еще менее из того, что было во внешних чувствах; кроме того, многое и из принимаемого памятью получается в ней весьма в неясных и бледных очерках, общественный же организм преувеличивает все эти недостатки человека. Впрочем, для нынешнего человека существование общественной памяти, музея, даже весьма мало понятно, и нужно удивляться, что музеи не обращены еще в магазины туалетных принадлежностей и т. п. Разум нынешнего человека уже не занимается воспитанием; у него слишком много «настоящего дела»; и притом,— по современному о себе мнению — совершенствуясь с каждым днем, преуспевая в бескорыстии и любви к ближним, нынешнему человеку нет нужды поднимать старье, вспоминать то время, когда и он сам, и люди были, конечно, несравненно хуже. Друзья человечества уверяют современного человека, что прогресс совершается, когда человек о нем и не думает, уверяют, опасаясь, конечно, как бы человек не устремил всех своих сил на это дело; убеждая в этом, друзья человечества указывают на природу, которая совсем уже не думает, а между тем тоже будто бы идет к совершенству. К такому же совершенству, как природа, идет и человек, создавая кружева и т. п. вещи, которые не признаются им роскошью; но при таком совершенствовании роскошью, т. е. ненужною вещью, многими считается музей. Впрочем, он, если хочет стать верным изображением века (что от него только и требуется в настоящее время), должен и самому оргиналу казаться бесполезным двойником, ненужною роскошью; если же он будет только хранилищем, то и сохранению своего образа, своей тени в будущем ни наш век, ни какой-либо другой не может придать большого значения. Ахилл желал быть лучше рабом на земле, чем царем в царстве теней [18]; так же бы отнесся Ахилл и к сдаче в музей, но это вовсе не значит, чтобы рабское состояние было хорошо, а означает только, что царство теней еще хуже. И наше поколение предпочтет *«жить»* чести попасть в музей (или, что́ еще хуже, в школьный учебник). Живой собаке лучше, чем мертвому льву, говорит Екклезиаст [19]; т. е. лучше жить по-собачьи, чем пользоваться какими бы то ни было почестями по смерти!..

8. Наш век создал новый литературный род, известный под именем реклам.

Производительность этого сорта литературы поразительна, и никакой другой род литературы не имеет такого обширного круга читателей. XIX век гордится тем, что он не сочиняет раболепных од высокопоставленным лицам, как это было прежде, но зато он пишет оды вещам. Будучи чистейшею ложью по содержанию, эти оды-рекламы служат истинным выражением XIX века, и если этот род лирического излияния не получил надлежащего места в теориях словесности, то только потому, что XIX век не пришел еще к полному самосознанию; когда же для этого века наступит история, тогда дана будет надлежащая оценка и этому характеристическому явлению нашего времени. Политическая экономия, эта господствующая наука XIX века, заменившая религиозную экономию, экономию спасения, хотя и делает оценку этой литературы, но оценку одностороннюю... XIX век выразился не в рекламах только: что́ в литературе реклама, то в живописи и скульптуре — вывеска, а в зодчестве — архитектура магазинов, лавок; это также новые ветви в искусствах, созданные нынешним веком. Задача художников этих родов искусства не легка: они должны своим произведением привлечь, обратить на себя внимание, и притом самое рассеянное и самое сосредоточенное; они должны увлечь, ввести, так сказать, в магазин. Грубое зазывание, царствующее еще на Востоке, а отчасти и у нас, превращается в зазывание утонченное и гораздо более могучее. Вывеска преследует всюду, мозолит, как говорится, глаза. Яркие краски, позолота, величина, символика, все, даже живые картины, живые вывески, живые афиши должен употреблять в дело истинный художник для достижения своей цели. Это-то художество и есть кратия, т. е. сила, правящая нынешним миром. Те, которые думают, что XIX век не произвел своего оригинального художества, конечно, ошибаются: искусство не умерло, оно только преобразилось, т. е. исказилось в литературу реклам и в художество вывесок.

9. Если промышленность с помощью своей покорнейшей служанки, науки, доведут труд до minimum'а, а досуг до maximum'а, то все общество будет пользоваться тем, чем в настоящее время пользуются свободные от труда, достигшие досуга. Высший свет Парижа, которому подражают столичные и провинциальные города всего, так называемого, цивилизованного мира, может служить образцом того, к чему стремится нынешнее общество, того, что следует назвать царством мира сего. По описаниям этого высшего света можно составить календарь, годовой и суточный. Год и сутки делятся не на стражи и не на страды, а заимствуют свое деление от переодеваний. Переодеванье есть, впрочем, также вооружение, коим пленяют, берут в плен, если не внутренние, то внешние чувства. Сутки и год делятся на несколько переодеваний, ибо иные одежды употребляются в Париже, иные на дачах, на водах, на морских купаньях, в Италии, иные на утренних гуляньях, на обедах. Идеалом этого общества служит мир таких растений, которые цветут круглый год. Это еще новая ступень от теологии, антропологии, зоологии, это — уже фитология. Кто не видит в женской красоте божественного дара, а в искусстве одеваться высшего из свободных художеств, тот легкомыслен (folâtre), говорит что-то в этом роде парижский философ. И он прав в том отношении, что относиться к искусству, к художеству одевания с презрением было бы очень легкомысленно, ибо это зло крайне глубоко и связано со всем нынешним мировоззрением до такой степени, что философ даже не видит в этом зла.

10. Часть света, называющая себя Европою по имени похищенной олимпийским богом женщины-хананеянки, финикиянки, любительницы украшений, безделушек, была и остается верною и неизменною служанкою женской прихоти. Гордясь своим именем, эта часть света служила женщине в прежнее время по-рыцарски; теперь же фабрики, заводы, всемирная торговля, искусство

и наука посвятили себя служению женщине. Этой дочери Пандоры служат теперь более могучие Гермесы, Аполлоны и Минервы, чем те, коих знал Илион. Европа напрягает все умственные и физические силы свои и других частей света не для того только, чтобы женщину сделать орудием соблазна мужчин, но и сим последним силится доставить средства для соблазна женщин. Хотя Европа в самом имени своем носит объяснение всей своей жизни и истории, но тем не менее она не пришла еще к полному сознанию. Парижская выставка 1889 года доказывает это [20]. В основу этой всемирной выставки не была поставлена ни Пандора, ни Ева, ни Елена, ни в особенности соименная ей финикиянка Европа. Впрочем, выставка не была ⟨бы⟩ уже западною и европейскою, если бы поняла свою зависимость от хананейской женщины и выразила бы эту зависимость в самой выставке. И Россия вступила в служение хананеянке с Петра I, и часть России носит уже постыдное название «европейской». И азиатская Россия и другие части света делаются, если не по имени, то на деле и, по крайней мере, в верхних слоях, европейскими, так, что европейское по объему становится почти всемирным, оставаясь по содержанию односторонним (западным).

11. Пока будет существовать небратское состояние, будут являться и пророки братства, и будут увлекать многих. И таким путем, как думают некоторые, братство, наконец, установится: офицеры подадут в отставку, судьи оставят свои камеры и т. д. Но, чтобы на место оставивших свои места не явились другие, надо допустить, что не найдется ни одного человека, который бы сознательно нарушил порядок; надо допустить, что привычки, усвоенные веками, мгновенно уничтожатся!.. Впрочем, одно указание на трудность будет считаться преступлением в глазах энтузиастов; так же, как после, когда пройдет увлечение, напоминание о братстве будет вменяться в преступление. Но, оставив военную службу, куда же пойдут офицеры? В гражданскую, или по торговой части?.. Но разве в гражданской службе и в занятиях торговлей есть братство?! Если они пойдут в село, то поселяне тогда только будут братьями, когда будут исполнять долг сыновний, находясь в общении знания и действии с центрами воскрешения — науки отеческой, исследующей не причины явлений, а причины небратского состояния, ведущего к страданиям и смерти.

12. Если досугом назвать время, которое остается после удовлетворения необходимых потребностей, и притом удовлетворения вполне обеспеченного, вполне верного, такого досуга человеческий род еще не имел. Одна возможность неурожаев доказывает, что обеспеченного удовлетворения необходимым еще не было; не могло быть, следовательно, и досуга, законного досуга, который мы могли бы употребить на производство ненужного. Мы не говорим уже о необеспеченности жизни вообще и о существовании смерти, хотя и права не имеем ограничивать обеспеченность одним урожаем и уверять себя в невозможности обеспечения от смерти ради того, чтобы заняться ненужным.

13. В недавнее время (писалось около средины восьмидесятых годов XIX столетия) [21] появление гессенской мухи заставило город оказать внимание селу, послав туда несколько ботаников и зоологов; а теперь нашествие саранчи из тех же степей, которые когда-то высылали орды кочевников, и вместе с тем движение сельского населения, напоминающее великое переселение народов, обратили внимание города на село. Войско и сама высшая губернская власть приняли участие в обороне земли от страшного нашествия саранчи; наука же и в этом деле не изменила своей скромности и осталась в стороне. Необходимо заметить, что употребление войска в таких случаях, как истребление саранчи, и в других подобных этому, даст войску и другое, кроме войны, назначение; а если бы это последнее превысило первое, то это было бы указанием на то, что войско от борьбы с себе подобными, от дела противобратского, способно пе-

рейти к делу истинно-братскому, к борьбе с силами, грозящими роду человеческому голодом, болезнями и смертью.

14. Музей не может быть местом прений, споров, полемики между религиозными сектами, политическими и экономическими партиями и философскими школами; и этим он отличается от парламентов, митингов и даже самых церковных соборов, ибо исследование состоит в раскрытии причин споров, что́ не исключало бы, однако, споров, если бы причины их коренились в теоретической, а не практической области; а так как причины споров коренятся в последней, то они и прекратятся, как только будет найдено общее дело, прекратятся по крайней мере относительно самого существенного.

15. В сущности *«общее»* не имеет не только высшего учреждения, оно не имеет и низшего и среднего, даже и совсем нет этого общего, так как то, что ныне называется им, заключает в себе вопиющее противоречие: между Законом Божиим и всеми светскими предметами существует такое же полнейшее противоречие, как между светским и духовным вообще. Какое же воспитательное значение может иметь преподавание предметов, из которых один говорит совсем не то, что другой? (На это указывалось не раз и прежде.)

16. Храм-школа — это ячейка, клеточка, объединяющая и светское и духовное. Школа-музей служит для объединения учебного и ученого, т. е. воспитания и знания, это значит, что общее предназначено не только для высших специальных учреждений, но и для всех низших, которые все составляют одно.

17. У семьи или родства есть враг, который растет с каждым днем, этот враг — социализм, который может быть назван последним словом и неизбежным выводом Запада; и это последнее слово есть отрицание семьи. Единственное средство спасения от этого отрицателя родства — искреннее признание родства, т. е. принятие, участие в решении вопроса о причинах неродственности и о средствах восстановления родства.

18. Пасха — не праздник, а дело музея, его работа, его, можно сказать, отправление, функция, священнодействие. Но это не такая работа, сокращения которой можно бы желать, ибо она есть то на деле, что в нынешнем празднике существует только в мысли. Это не праздник, но и не будничная работа, это перевод от городского дела к сельскому, и называя это дело Пасхою, переводим, перелагаем это слово не «переходом», в коем заключается понятие бессознательного движения, а «переводом», обозначающим сознательное действие. (*Перевод* так же относится к *переходу*, как *воскрешение* к *воскресению*.) Называем *Пасхою* этот перевод городского дела в сельское потому, что и наш праздник Пасхи, в противоположность еврейскому, состоит в возвращении из столиц и, вообще, городов в села, к полевым работам, к могилам предков, потому что этот праздник есть праздник родства, отечества, братства, коим должен замениться юридико-экономический строй.

19. Собственно этот переход или перевод означает превращение того, что делается *случайно*, т. е. *кое-где, кое-когда* и *кое-кем*, в *обязательное для всех* деятелей и для всех ученых: для первых делается обязательным исследование, а для вторых — деятельность, и от тех и других требуется сближение с требованиями неученых, т. е. требуется исследование не причин вообще, а причин неродственных явлений.

20. Хотя в съездах специалистов может и даже должно обнаружиться сознание односторонности, как в съездах местных исследователей и деятелей — сознание отдельности, оторванности от центра, однако такого сознания недостаточно для соединения во всенаучный, всенародный, постоянный собор или музей. Только всеобщая воинская повинность, постоянное ожидание войны, пробуждающей или усиливающей сознание смертности, может служить доста-

точным стимулом для всемирного соединения в собор по вопросу о причинах войн. Объединяя ученых, учителей и деятелей государственной и экономической жизни в качестве членов музея, мы предполагаем прежде всего всех их без всякого исключения несущими пожизненную воинскую повинность, т. е. готовыми каждый день и час к выступлению в поход, а следовательно, сознающими себя более смертными, чем граждане. Из таких-то, постоянно ожидающих войны и не забывающих, следовательно, и о своей смертности, и должны быть составлены конгрессы и музеи, и особенно международные, у коих главною задачею будет вопрос о причинах войн между народами.

21. Французская «энциклопедия» прошлого века по особенному вниманию, которое она обращала на ремесла, может быть названа проектом промышленного музея, проектом терпимости, проектом тех реформ, которые вводили Екатерина, Фридрих и другие[22], и в особенности проектом создания или усиления третьего чина людей и низложения людей первых двух чинов. В сочинениях Руссо, можно сказать, заключался проект деизма,— этой неестественной религии, выдававшейся за естественную, и проект искусственной добродетели, осуществленной Робеспьером, и особенно проект возвращения к природе, гнета коей Руссо, как горожанин, не испытал. Действительного чувства у Руссо также не могло быть; была только сентиментальность, т. е. чувство поддельное, при котором можно было завидовать крестьянам, представляя их пастушками и пейзанами.

22. Немецкая эстетика, открывшая различие между искусственною литературою и естественною или народною, оставила без внимания сходство между ними. Превознося литературу народную, немецкая литература остается, однако, при своих недостатках, не находит нужным соединение индивидуальных сил для создания общего произведения, и это потому, что нигде знание не стояло в таком противоречии с делом, как в Германии. Немецкая литература не признавала за своими произведениями священного значения, да и по самому содержанию она не была священною, а напротив была отрицанием всего священного. Германия (и вообще Западная Европа), проповедуя социализм в производстве вещей, мало касалась производства словесного, художественного. А между тем присвоению в области словесной и художественной не может быть дано такого оправдания, как присвоению собственности материальной. Присвоение предметов роскоши может еще быть кое-как оправдано умственным и нравственным несовершеннолетием присвоителей таких предметов, к ученым же такое оправдание приложено быть не может.

23. Пруссия не ограничивалась всеобщею воинскою повинностью, а основывала в то же время университет и музей; но создавая вечную казарму и крепость, она могла создать лишь несвященный музей, музей памяти, но не совести и дела, и лишь секуляризованный университет знания, а не действия, такой, который всеми своими факультетами подтверждал необходимость подчинения природе и законность вражды, борьбы между людьми. Это признание вражды законною обратило и государство в вечный надзор, в такой же суд и во внешнее принуждение. Чтобы полувоенные учреждения, надзор и принуждение, стали временными, нужно, чтобы и полувоенные состояния были не вечными; а для этого необходимо, чтобы всеобщая воинская повинность была обращена на коренную причину вражды, на слепую, смертоносную силу природы. Когда обращение этой силы в живоносную будет признано существенным делом, тогда музей будет не воспоминанием, а оживлением, делом, которое будет совершаться всем младшим поколением под руководством всего старшего. К человеческому и разумному Германия и Запад питает в действительности глубокое презрение, хотя лицемерно и присваивает ему великое достоинство. Отсюда

и происходит разлад между чувством и разумом. Германия думала с Кантом и Фихте, а чувствовала с Якоби, т. е. Германия то самое отвергала сердцем, что признавала умом. Но и чувство, из коего выходит Якоби — эгоистическое, а не братское: Якоби знает только *«я»*, ему совершенно неизвестно *«мы»*, основными предметами философии, по его убеждению, должны быть: во-первых, Бог единый или, лучше,— одинокий, а не представляющий в себе высшее выражение взаимности, во-вторых, два отрицательных свойства человека — свобода и бессмертие, а не деятельность и всеобщее воскрешение. Но что́ думала Германия с своими мыслителями и чувствовала с Якоби, то самое она живописала на стенах музеев, храмов, университетов, дворцов, с Корнелиусом, Овербеком, Каульбахом [23], который сам называет свои апокалипсические изображения философскими диссертациями.

24. Только более, чем через сто лет после университета, дан Москве музей искусственный, но, как основанный великим двигателем Восточного вопроса (канцлером Румянцевым) [24], этот Музей имеет самое живое и близкое отношение к Москве, как к 3-му Риму. Но об историческом значении этого дара Москве, о значении Москвы, как 3-го Рима, т. е. чем Москва должна быть, что до́лжно делать москвичам,— об этом совсем не думали. Не равнодушие и безучастие, а скорее неведение и убеждение в безгрешности и невинности труда оплачиваемого и даже совершенной ненужности труда бескорыстного были причиною такого недумания; ибо великое, святое дело было бы исполнением чуждой нам воли, а потому и признано, что и совершится оно должно помимо нашей воли, т. е. трансцендентно. Только промышленность, торговля есть, по этому воззрению, наше имманентное дело, в котором выражается вся наша природа.

25. Журналистику нынешнюю можно рассматривать как одну из частей распавшегося Музея, тогда как из журналистики, освободившейся от влияния враждебных сословий и даже руководящей ими, может создаться музей, или общая редакция журналов, которая и будет музеем. Можно сказать, что музей предсуществовал в той бытовой общине, где не было еще разделения между мыслью и действием, между мыслителями, деятелями и учителями, где всякий отец и всякий взрослый был учителем младшего поколения. Но в такой общине музей существовал в самородном, зачаточном состоянии, а не так, как он должен существовать, созданный разумом и сознательным человеческим действием. Журналистика нынешняя составляет противоположность музею; она, представляя большую силу, расходуется на вопросы дня, тогда как истинный, всеотеческий музей, имея в основе всеотеческое благо, остается безучастным по своему бессилию к трате этих сил на дело, чуждое отеческому, т. е. истинному благу. Из сознания журналистикою своих недостатков и возникнет проект музея, проект хода к нему, потому что, как это и сказано, сама журналистика может быть рассматриваема как одна из частей распавшегося музея, хотя сама себя она считает и делает совершенно целым, независимым существом. В музее старшее поколение руководит в исследовании младшим поколением, тогда как журналистика принимает на себя роль учителя взрослых; и это потому, что учебные заведения, низшие, средние, а также специальные, не имея общего высшего курса, который мог бы дать им только музей, выпускают, как выше сказано, недорослей, легко поддающихся руководству журналистов.

26. Хотя названия «эстетическое богословие» и не существует, тем не менее выражение богословия в искусствах, в живописи, архитектуре (что известно под именем древностей), а также в богослужении, как драматическом выражении богословия, имеет такое же право на название эстетического богословия, как предметы нравственного и догматического богословия имеют право на свои особые названия. Нельзя не заметить, что общее название этих наук —

«богословие» вовсе не значит, чтобы они составляли одну науку, имели что-либо общее; можно сказать даже, что они не имеют ничего между собою общего. Если догматическое богословие есть христианское по крайней мере в теории, то нравственное есть ветхозаветное, так как оно дает правила для отдельных лиц, а не для всего человечества, не для целых групп, составляющих человечество.

27. Понимание заповеди, как поставленной для людей, взятых в отдельности, было бы уже полным отрицанием единства, братства и отечества; хотя таким же отрицанием было бы и то, если бы заповедью не было обнято хотя бы только прошедшее, если бы заповедь не была всепоколенною, всегенерационною, как относительно прошедшего, так и будущего.

28. Ученые не составляют корпорации, ибо между ними есть военные, юристы, экономисты, т. е. дельцы, практики; ученые, профессора этих наук гораздо менее имеют связи с учеными других специальностей, если не обладают общим философским образованием, чем с сословиями, для которых они служат органами; и в этом случае единство ученых всех специальностей зависит от примирения сословий.

29. Войска существуют также и для охранения памятников; это составляет даже первую обязанность войска, как исполнение долга к отечеству, без которого братство невозможно. Без сохранения памятников невозможна археология; а она есть восстановление кремлей, острожков и сторож, защищавших могилы отцов, могилы, из которых произошли и самые храмы. Воспитание войска в долге к отечеству возможно только в этих, восстановленных в виде музеев, кремлях.

30. Необходимая и самая естественная задача сельской ратной повинности состоит в том, чтобы исследовать вопрос об употреблении огнестрельных орудий для содействия регуляции, так как есть предположение, что взрывчатые вещества и грохот орудий оказывают некоторое влияние на тучи и облака. Задача сельской ратной повинности состоит вообще в том, чтобы исследовать вопрос о двояком употреблении оружия, как об этом говорится в статье «Разоружение», или как орудия разрушения обратить в орудия спасения.

31. Впрочем, школьное образование вообще не будет иметь приложения, пока каждый не станет учителем, как каждый должен быть и исследователем. Не школа виновата, если даваемое ею, не имея приложения в жизни, забывается, виновата жизнь, ее узость, то, что к жизни неприложимы даже и те познания, которые приобретаются в школе; *не школу нужно ограничивать, а жизнь расширять*. Школа приготовляла бы всех к учительству и исследованию, но жизнь наша — купеческая, чиновническая, дает возможность лишь немногим приложить способности учительства и исследования. Если и школа не всех делает годными к учительству и изобрела специальные педагогические заведения, то только потому, что жизнь не требует от всех воспитательной способности; но не требуя от каждого уменья воспитывать, жизнь, однако, почти всех делает отцами.

32. Стать в истинное отношение к евангельской проповеди или заповеди — это значит не повторять только евангельские слова или просто читать их, а применять евангельскую заповедь и план действия к своей личной деятельности и давать отчет по исполнению или неисполнению этой заповеди, исследовать все, вносящее вражду, все препятствующее исполнению благой заповеди. Повторяя евангельскую повесть о Рождестве, мы будем говорить, что, за неимением места в гостинице, рожденный от Девы положен был в яслях; это будет *чтение*. Если же мы будем содействовать учреждению приютов для бесприютных новорожденных, это будет *действие*, соответствующее непосредственному чувству и не соответствующее более глубокому исследованию причин, производя-

щих бесприютных, самую возможность такого явления. Учреждение приюта есть дело милосердия, снисхождения, а не выражение братского чувства; пока повитые в яслях, не имеющие, где главы приклонить, получают приют, как дальние родственники,— вопрос не будет решен. *Дальность зависит от узости ума и короткости памяти, которые обусловливаются ограниченностью, частностью дела. Близость и дальность существует по рождению, но смерть уничтожает это неравенство, и трудность воскрешения одинакова как для дальних, так и для близких; воскрешение возможно или для всех или же невозможно ни для кого.*

33. Но это — еще не действительное воскрешение; это только, как сказано,— копии, снимки, отпечатки, формы всех существ, в которые должна быть вложена, влита жизнь, и дальше этого не пойдем, пока природознание не будет регуляциею, рождение и рост не будут переходом в действие восстановления, пока органическая сила и материя, принимая формы растений, как бы силясь собирать и воссоздавать разрушенные существа, будут тем не менее, по отсутствию в них души и по бессилию против внешних сил, повторять лишь рутинно самое себя; только музей заключает в себе органы естествознания и для изучения естественной силы и для ее регуляции, т. е. для направления этой силы к восстановлению разрушенного.

ДОПОЛНЕНИЕ К СТАТЬЕ «МУЗЕЙ»

Антагонизм между трудом и капиталом кончится лишь тогда, когда предметом производства будет не роскошь, но удовлетворение только действительных, а не искусственных потребностей. Вопрос о действительных и мнимых, искусственных потребностях есть вопрос санитарный и продовольственный, разрешающий проблемы нужд телесных и умственных. Сюда же относится вопрос о труде, который медицина знает под видом моциона, гимнастики, этого фальшивого, поддельного труда (который, конечно, нужен для не имеющих настоящего, например, сельского). Это показывает, что медицина есть наука городская и, в строгом смысле, не общественная; ибо хотя и существует общественная гигиена, но она прислуживается городу и, признавая даже городской быт не соответствующим требованиям гигиены, не осмеливается тем не менее дать городскому сословию совет, который предписывается истиною и благом людей. Вместо этого она изощряется только в изобретении средств для облегчения болезней, зависящих от самых условий городской жизни и требующих, следовательно, для излечения перемены человеческого быта, превращения города в село или, точнее, примирения города с селом. Медицина и не истинна, и не нравственна по существу; она и не религиозна, и не духовна, потому что служит не делу искупления, не Богу, а лишь прихотям города. Если и можно назвать медицину нравственною, то лишь в смысле отвлеченной морали, пригодной только для отдельных лиц, в смысле нравственного Богословия, отторгнутого от догматического. Медицина — и не естественная наука, потому что последняя занимается изучением естественного, то есть врожденного, природного, тогда как лечение останавливается в бессилии пред врожденным, пред органическим повреждением или пороком. Иначе и быть не может, пока медицина составляет личный промысел, особую ветвь городской промышленности, сущность которой заключается в устранении лишь неприятных болезненных ощущений, а не в упрочении бытия, не в разумном управлении слепой силой, не в обращении ее в нравственное орудие, в орудие Слова Божия. Хотя естествознание и вводится в медицинские факультеты, но точно так же, как богословие

в университеты; а потому и оно осуждено на забвение со стороны медиков, и такое забвение не может быть даже осуждаемо, потому что оно — естественное, необходимое следствие всего, не имеющего приложения к жизни. Медицина, отторгнутая от естествознания, составила особую специальную науку, а деятели ее — особое сословие врачей. Поэтому задача специальных медицинских журналов заключается в исследовании причин такого отторжения и способов воссоединения в общем труде со всеми знаниями. Мы разумеем действительную медицину, т. е. лечение, а не единичных медиков, которые занимаются естественною наукою, как знанием для знания. Однако и естествознание, как наука о природе, о рождении, есть еще одностороннее знание, тогда как исследование причин смертности и самой смерти делает из естественных наук не только знание, но и действие.

Городская роскошь и сельская скудость — вот главные причины болезней. Медицина и теперь посылает своих пациентов, взрослых и малолетних, в село для восстановления здоровья, расстроенного жизнью в городе. Если эти частные случаи превратить в общее правило, то получится переход к селу, где и сама медицина может достигнуть истинных успехов. Восстановление здоровья и жизни есть дело не сословное, а всеобщее; врачи телесные, как и духовные, имеют временное значение, и обязанность врачебного сословия состоит в том, чтобы сословное превратить во всеобщее так, чтобы все человечество стало врачом и вся природа — лечебным средством.

Если мистическая медицина продолжает существовать наряду с рациональною, то это свидетельствует не о суеверии, а о бессилии медицины рациональной, ее слабости, обусловленной пребыванием в городе, где и все естественные науки, к своему ущербу, превратились в искусственные. Все гонения, которые медицинские власти воздвигают на знахарей, магнетизеров,— бессильны; одно только действительное излечивание тех болезней, которые мнимо излечивают знахари, гомеопаты, гипнотизеры и т. п., может искоренить мистическую медицину.

В основе врачебного искусства лежит наука, но едва ли какая-либо другая профессия так суживает знание, как медицина. Для медицины природа не есть целое; если медицина и пользуется естественными силами, посылая, например, больных в теплые края, то такое пользование есть чисто пассивное; и едва ли даже отдает себе отчет в действии природы, напр⟨имер⟩, климата и погоды Египта на чахоточных. Если бы медицина обладала даже искусством воспроизводить погоду, то и тогда она не могла бы воспроизвести погоду Египта по одному тому, что не знает, *чтó* именно целебного заключается в ней. Природа для медиков — не живая сила, а склад лечебных веществ; медицина врачует только лица и индивидуумов, признавая, что ни одно лекарство не действует на всех одинаково, и даже на одно и то же лицо в разное время. Действовать естественною силою чрез врачей в союзе со всеми людьми, т. е. всем родом человеческим в совокупности, как одним врачом, медицина признает, конечно, невозможным; а между тем она считает, по-видимому, возможным, да еще силами одного своего сословия, узнавать действие лекарств на каждого из людей и во всякое время. Если же это невозможно, то чем же отличается рациональная медицина от знахарства?!... Лечение, взятое в совокупности, далеко не соответствует болезни рода человеческого, взятой во всем ее объеме. Болезнь развивается вместе с переменою быта, с распадением на профессии, со всеми изменениями, со всею историею человеческого рода; и можно сказать, что болезнь есть родовой процесс, тогда как лечение производится врозь, отдельными лицами отдельных людей и в отдельных только случаях их жизни. А между тем в соответствие болезни, которая есть, как сказано, процесс родовой, и лечение

должно быть непрерывным действием врачей, поколений врачей, врачей всех мест как одного врача, при содействии самих пациентов, т. е. всех людей. То, что ап. Павел говорил о земледелии: *«человек сеет, а возращает Бог»* [25], то же было сказано и о медицине: *врач лечит, а вылечивает Бог* («Je le pensais, Dieu le guérit».— Ambroise Paré) [26]. Позднее говорили: «возращает и лечит природа»,— и в этом нет противоречия (хотя говорившие так, быть может, и думали заменить Бога природою), потому что Бог действует силами природы. Не будет противоречия воле Божией, а будет только повиновение ей, если и человечество в своей совокупности будет, действуя силою природы, возращать, исцелять, оживлять, т. е. если человек сделается орудием воли Божией, ибо Отец дает Сыну, а Сын дает всем человеческим сынам эту силу.

Отречение от мнимых потребностей возможно только при удовлетворении действительных; но отказ от первых дает и средства для удовлетворения вторых. Сила, труд, употребляемые на удовлетворение мнимых потребностей, обращаются на создание или восстановление действительно нужного и полезного. Нет сомнения, конечно, что оставление производства предметов роскоши сделает свободными силы, которые были им заняты, и время, которое на него употреблялось. Тогда станет осуществимым, в частности, и создание музея в его должном смысле. Но, скажут нам, сколько нужно будет этих сил и времени на создание всенаучного музея или для превращения Кремля в музей? Дело интеллигентного класса в том и состоит, чтобы исследовать и составить план для решения вопроса о создании музея, как с вещественной стороны, так и со стороны возможности для него сделаться всеобщим, дабы всех в себя собрать, всем дать подготовку и участие в умственной деятельности. В общем деле превращения кремлей в научно-воспитательные музеи объединяются и *правительство* и *общество*, т. е. весь народ; а в деле податей правительство, назначая необходимый *minimum*, может предоставить самому народу увеличивать пожертвования на дело устроения научно-воспитательных учреждений и на дело сельской воинской повинности.

Собирая все памятники борьбы и мира, от книг до простейших орудий, музей, т. е. младшее поколение под руководством старшего, воспроизводит по этим памятникам мысленные образы боровшихся в былые дни, помня, конечно, что борьба есть результат необходимости не внутренней, а внешней: люди сокрушаются о зле, а все-таки продолжают небратскую борьбу, ибо она стала во всех, в большей или меньшей степени уже как бы врожденною. Поэтому и образы предков восстановляются хотя и такими, какими их сделала внешняя необходимость, но вместе с тем показывается и то, какими они были бы, если бы не действовало на них давление внешних обстоятельств, такими, какими будут их потомки, если давление внешней необходимости будет устранено.

Гробовая тишина, безмолвие кладбища есть общий признак нынешнего музея, делающий из него глубокую противоположность шумному, промышленно-торговому городу, среди которого он обыкновенно находится. Археологическое отделение музея с его обломками, покрытыми ржавчиною вещами, а также черепа и кости антропологического отдела,— эти выходцы из могил,— это тоже кладбище, но со вскрытыми могилами. Музей, можно было бы сказать, и есть кладбище, перенесенное и поставленное в центр города, если бы музей не стоял вообще одною инстанциею выше кладбища, ибо тут уже некоторый протест против смерти, борьба с разрушительною силою, и пока существует музей, победа смерти еще не полна *. Музей потому и не кладбище, что

* Музей и выше, и ниже кладбища; если бы *братство* не было целью музея, то касаться праха умерших было бы святотатством.

он хранит не разрушенные только тела, но и души. Для хранителя библиотека есть книгохранилище, а для читающего она делается уже душехранилищем, ибо, читая, нельзя не представлять автора; читающий невольно рисует в своем воображении портрет его, слышит его голос, входит в его чувства и мысли; но все это делает ненамеренно, независимо от *воли*, только потому, что не может этого не делать, хотя чтение и не есть еще дело. Нужно же, повинуясь невольному влечению, поставить себе задачею восстановление, по произведению, по книге, ее творца, автора, и тогда это будет уже не чтение, а разбор, исследование. Критика — еще не исследование, ибо она, принимая и умерших как бы за живых, делает с ними то, что предосудительно по закону братства делать и с еще живущими,— т. е. осуждает, карает тех, обязанность к которым заключается в восстановлении. *Критика как осуждение есть кощунство.* И исследование — термин юридический — отзывается варварством даже по отношению к живущим и уже совершенно неприложим к умершим: бить убитого, привязывать к позорному столбу, как выражаются поэты-обличители,— такие выражения отводят веку, в котором они употребляются, невысокое место. В сущности, *исследование есть священное дело восстановления*, которое еще не начиналось и только приближается к отшедшему. Для времен доисторических история едва наступает, а для новопреставленных восстановление, т. е. история должна бы начинаться с самого их преставления, отшествия. А если бы восстановление было не мысленное только, то за смертью непосредственно следовало бы и возвращение к жизни; для тех же, которые еще при жизни делаются своими историками, и совсем не было бы смерти.

Чтение, как препровождение времени, как развлечение, есть профанация книги, и библиотека не исполняет своего назначения, когда делается только читальнею, и повинна в том же грехе, как и ее читатели. Кабинеты для чтения, торгующие чтением, совершают грех святопродавства; это, конечно, грех общий нашему веку, обратившему все в предмет торга. Вопрос разумного существа при входе в музей, при виде книг и других произведений: кто написал эти книги, кто произвел, рисовал, изваял и т. д. все эти произведения? Об этом-то и поведает и даст ответ муза или хор муз своим истинным поклонникам, т. е. сынам-восстановителям; причем ответ полный может быть дан не каждому исследователю в отдельности, а только всем в совокупности, ибо *истина дается только братству*. Невольное представление, при чтении произведения, лица автора, превращается при исследовании в последовательный, систематический акт восстановления жизни (житий, биографий) из всех произведений прошедшей деятельности человеческого рода *. Этот акт восстановления основывается на коренном свойстве ума, на самой сущности его, которая есть познание, искание причины, притом причины живой, личной, если ум не отделен от чувства и других способностей, если сам исследователь целен и жив. И религия, как живая сила, требует, чтобы верующий и молящийся не останавливался на произведении, на образе, на книге, которая есть также изображение, а переходил бы к оригиналу не того, что изображено (предмет изображения может быть и безобразен), а к тому, кто́ изображал, к автору, художнику, извлекая из нечистого тления, ибо музей принимает все отжившее, тленное и растленное,— в нем «*сеется не в честь*», *но зато восстает только в славе* [27].

Исследование, в смысле восстановления, требует подготовки; из этого понятно, почему такое важное значение имеет *разбор* сочинений в школе. Но разбор, анализ, разложение был бы бесцелен, совершенно непонятен, если бы из

* Библиотеки, книги могут, вероятно, дать образы только поколений, для которых, как для туманных пятен, нужны сильные инструменты, чтобы разложить их на отдельные личности.

28—436

разбора произведения не возникало восстановления жизни автора. Школьное образование, в котором такое значительное место занимает словесность*, останется без приложения, если в задачу жизни не будет входить работа над библиотекою, над превращением ее в собрание биографий. Разбор сочинений, ограничивающийся анализом часто без всякого отношения к жизни автора, имеет только формальное значение, действует только на развитие ума, отвлеченного от других способностей; но он мог бы получить и живой смысл, мог бы воспитывать всего человека, если бы был дополнен синтезом, сложением образа автора по его сочинениям. В таком случае библиотека, которая теперь есть собрание книг, не согласных по содержанию, чуждых, враждебных друг другу, стала бы единою книгою по внутреннему согласию, ибо чуждость и враждебность крылась не в них самих, не в творцах этих книг, а во внешней необходимости. Но чтобы изменить эту часть преподавания, нужно вообще в иное отношение поставить человека к книге, так же, как и к картине и к другим произведениям искусства. Человек — прежде всего деятель, чтение же и письмо только средства; но и чтению нужно учить чрез письмо, т. е. письмо должно предшествовать чтению, точно так же рисование должно быть предпочтено наглядному изучению по картинкам; вообще *активное* должно быть предпочтено *пассивному*, потому что музей и не читальня, и не зрелище: музей создает проект и приготовляет его исполнителей. Слово есть выражение веры, письмо есть выражение исследования, и если чтение будет исследованием, оно будет выражаться в письме; исследование же есть переход к действию. Письмо не может быть целью, оно только средство для действия по общему плану.

Когда письмо делается целью, тогда оно становится художественным произведением, иллюзиею. *Письмо есть средство против забвения и пособие для составления плана действия, восстановления.* Что же не может быть выражено в этом плане письмом, то должно быть дополнено чертежом, рисунком (*живопись* же в нынешнем смысле есть иллюзия). Для чего недостаточно чертежа, рисунка, для того необходима модель. Вся литература и искусство есть только средство для составления плана *воскрешения*. Но для плана воскрешения недостаточно ни моделей, как стереометрических изображений, скелетов, ни вообще всех средств литературы и искусства; физические и химические опыты также суть дополнительные средства, пособия, при составлении плана воскрешения. Искусство же для искусства и наука для науки суть только *мании*, *латрии*, как библиомания, библиолатрия.

До сих пор письмо служило для ненравственной, небожественной цели, ибо только при помощи письма, пера, могла создаться и держаться нынешняя юридико-экономическая система. Употребить письмо при строении Царствия Божия — значит сделать его нравственным орудием. Грамотность в ее активном виде, в письме, рассматриваемая как пособие памяти *о своем долге* к отцам, как пособие разуму для исполнения этого долга, — есть вопрос полный, конкретный. Записи, *крепости*, служили, как и в настоящее время еще служат, средством против забвения *другими* своего долга нам; в евангельском же смысле запись есть гарантия против *наших собственных слабостей, и весь храм-музей с его службами есть архитектурное, всехудожественное выражение наших долговых обязательств к отцам; потому и нельзя ограничиваться храмом с его службами, а необходимо должно быть и внехрамовое, внемузейское дело.*

Но не будет ли восстановление привилегиею только немногих, не будет ли оно уделом лишь тех, произведения коих попали в музей? И будет ли восста-

* Словесность нельзя признать за самостоятельную науку: это значило бы отделять слово от дела.

новление, как действие, обязанностью всех? — Для разрешения этих вопросов нужно прежде всего не забывать, что под *музеем* разумеется совокупность всех местных приходских музеев — объединенных в центральном, соборном музее, — для которых церкви служат началом, основою, так что ни одно человеческое, рожденное и смертное существо не пройдет бесследно, ибо всякое человеческое — родившееся существо должно пройти чрез школу в музей, функция которого восстановление. А потому и необходимо, чтобы школы были везде, где есть рождающиеся, и музеи — где есть умирающие. Кроме того, самая возможность собственного восстановления заключается в восстановлении других: чем более восстановитель влагает в предмет, в произведение восстановления сил своей души, тем более он сам выражается в этом произведении, *так что между восстановленным и восстановителем более родства, чем между сыном и отцом*. Можно даже задать себе вопрос, что́ лучше выражает, что́ вернее воспроизводит собственную личность — *автобиография* или же биография другого? Умственное, научное требование не будет ли согласно с нравственным, которое, конечно, дает предпочтение биографии другого, или, вернее, патробиографии пред автобиографиею. Каждая биография, иллюстрированная живописью и всеми музейскими средствами, возвышает, возвеличивает личность, но не в ущерб общему, и *Всемирный Музей* будет совокупностью не приходских только музеев, но и музеев личных, глубоко объединенных не столько в центральном музее, сколько во всеобщей их взаимности. Эта-то взаимность и будет осуществлением образа Триединого Бога — отечества и братства.

Музей, как собор исследователей, пользуясь музеем, как книжным собранием с его всестороннею иллюстрациею, воспроизводит из всех произведений их творцов *, и в то же время снимает копии, и письменные, и живописные (портреты), и всякие другие этого рода, с оригиналов отходящего поколения, призвав к участию в этом деле и волны света (фотография), и звуковые волны (фонограф). Каждое поколение, будучи списателем житий, художником, создающим изображения своих отцов, будет само оригиналом для своих сынов, для следующего поколения. *Каждый сын, полагая в дело восстановления отцов всю душу свою вольно и свободно, сохраняет этим самым свою душу невольно*. Кто хочет спасти других, тот спасает самого себя: в биографии другого, т. е. в патробиографии заключается автобиография сына, которая и будет извлечена из первой следующим поколением.

Однако и это копирование, снятие образа, не есть просто спасение или сохранение того, что было в действительности, но должно стать искуплением, восстановлением изображаемого в том виде, в каком он был бы, если бы давление внешней силы, рока, того, что древние называли фатумом, было устранено, — в том виде, в каком изображаемый, ясно или смутно сознавая, желал бы быть и сам. На это-то восстановление и будет сын полагать наиболее души, сердца, чувствуя и в себе те недостатки, которые будет находить в изображаемых оригиналах — в оригиналах родителей, которых и сам есть живое подобие. В задаче сына заключается требование реального и идеального. Когда каждый человек будет иметь свою книгу, произведение всей жизни, куда с возможно большею полнотою перейдет душа его, тогда тела человеческие по смерти будут переходить на кладбище, а человеческие души под видом этих книг, книжек, книжечек **, будут возвращаться в музей, где умерший получил

* Нужно заметить, что не только древние поэмы были произведением не одного автора, но и наши новые книги суть произведения многих и даже целых поколений.

** *Книжечек*, т. е. того самого, что народ назвал «*душечками*» (души умерших, которые и изображались в виде младенцев), — выражение, которое нам кажется сентиментальным, а между тем

воспитание, ибо музей есть небо для этих душ-книг. Но возвращаться в музей они будут не для того, чтобы оставаться на полках, а чтобы быть воспринятыми в души живущих и быть возвращенными восстановляемым телам, ибо сущность музея есть деятельность, действие восстановления, остановка этой деятельности есть его падение и смерть. Музей исторический был восстановлением лишь в памяти, простым воспоминанием, если бы он не был соединен с музеем естествознания, дело которого есть восстановление материальное, *действительное воскрешение*. Если без восстановления, как сыновнего дела, не может быть братства, то и без братства не может быть восстановления.

Предмет спора, раздора между буржуазиею и рабочими, между либеральною и социалистическою партиями, хотя он и не называется настоящим именем, есть городская роскошь. Эта же роскошь, производство которой считается делом, достойным человека, мешает и той партии, которая названа сельскою, понять настоящее свое положение; она же держит и все науки в разъединении и заставляет их работать прихотям города. Когда пред мыслью, понявшею причины раздора, откроется великое отеческое дело, в котором все науки могут объединиться, и объединиться не искусственно, а естественно, тогда науки, насильственно отделенные одна от другой и порабощенные городом, освободясь от этого рабства, будут возвращаться часть к части, каждая к своему составу. Все науки, сознавшие в своих специальных органах свое служение небратскому делу, представят картину воссоединения наук и соединения служителей их, т. е. ученых, в один собор. *Это и будет всенаучный музей.*

Мысль, исследующая раздоры в видах соединения для общечеловеческого дела, объединит и художников всех направлений, всех мест для одной поэмы, иллюстрированной, драматизированной, не оканчивающейся со смертью даже целого поколения, так что произведение одного поколения будет одним только актом драмы. Мысль, пользующаяся всеми художественными средствами, не разъединяемая пространством, не разрываемая временем, действуя воспитательно, объединит искусство и соберет всех художников в один собор. *Это и будет всехудожественный собор-музей.* Драма, выходя из исследования причин разъединения по месту и по времени, из исследования причин, препятствующих тому, чтобы она была объединенным действием всех мест и многих поколений, объединит все наши направления в одном, естественно-человеческом действии. Не может и не быть единства, если произведение выходит от сотрудников, литераторов, художников всех редакций, пришедших к согласию, когда оно, это произведение, есть плод их общего творчества. Три пресловутые единства драмы, которых требовали классики и которые отрицались романтиками, могут быть приняты теми и другими, если в основе будет *единство самой действительности*, потому что единство места, несмотря на обширность пространства, обнятого действием, *будет действительно*, если местные силы будут действовать согласно с центральными. Создастся и единство времени, если произведение последующих поколений будет лишь продолжением произведения предыдущих, так что, как бы ни продолжительно было время, которое произведение обнимает, единство оттого утрачено быть не может. Итак, это будет *музей трех единств*: объединением направления выразится *единство действия*, объединением всех местностей в центре выразится *единство места*, и в такой, наконец, последовательности поколений, при которой младшие поколения будут действовать под руководством старших, выразится *единство времени*.

принадлежит оно народу, который стоит вне подозрения в сентиментальности; *душечки* есть выражение любви к умершим и сознания неполноты их жизни; это не *души*, а именно только душечки.

Истинный музей есть музей всех трех способностей души, объединенных в памяти, т. е. он есть выражение согласия и полноты душевной, ибо он есть *разум*, не только *понимающий*, но и *чувствующий* утраты, и не только чувствующий, т. е. не скорбящий только, но и *действующий* для возвращения, для воскрешения утраченных. Музей не допускает отвлечения от всеобщего *блага* ни знания, или *истины*, ни художества, т. е. красоты; но только память делает благо всеобщим. Если из разума, или знания, выделить нравственное начало, знание будет служить чувственности, произведет промышленность и подчинится ей, т. е. вследствие такого выделения нравственности из разума,произойдет город, промышленная выставка. При отвлечении от знания нравственного начала, знание не может остаться даже чистым, т. е. равнодушным к чувственности; город же без чистого знания — это идеал четвертого сословия, которое понимает только приложения, а чистым знанием не дорожит. Отвлеченное же от художественного, знание будет мертвым. С своей стороны, художественное, отвлеченное от нравственного начала, также обратится в промышленность, в мануфактурное производство, в промышленно-художественный музей. Отвлеченное от нравственного начала художество не может быть даже искусством для искусства. *Прекрасное*, отделенное от нравственного, будет чувственною красотою, которая создает общество полового подбора, живущее для настоящего и забывающее прошедшее. Если же отделить от прекрасного истинное, то получится обман. *Благо*, отделенное от прекрасного, будет страданием, а не блаженством; оно не может быть при этом даже мертвым, бездушным аскетизмом. *Благо же* без знания, невежественное благо, обращается или в личную, эгоистическую добродетель, бессильную уничтожить зло, об уничтожении которого такая добродетель даже не думает, или же оно (невежественное благо) обращается в гражданскую добродетель, которая состоит или из пассивного страдания, *или же делает действительное зло одним ради воображаемого блага для других*. Нравственное, благое, истинное, прекрасное,— стали отвлеченными понятиями, тогда как они должны быть необходимою принадлежностью жизни, составлять самое существо человека.

Чувство прекрасного, или эстетическое чувство, возможно только у разумно-нравственных существ, и предметом эстетического чувства может быть только одушевленное, т. е. тоже нравственно-разумное существо; ибо если и находят природу прекрасною, то только потому, что приписывают ей душу, чувство. Если и в произведениях искусства находят прекрасное, то и это потому, что видят в них нечто живое. Прекрасным может быть только общество, т. е. союз одушевленных существ. Приписывать прекрасное только обществу не значит ограничивать прекрасное, ибо искусство есть напоминание, а воскреше ние, как осуществление хранимого в памяти, есть расширение общества на все поколения, которые и будут душею всего мироздания. Т. е. природа, когда будет управляема разумом, станет выражением человеческой мысли и чувства, сделается, следовательно, истинно прекрасною.

Все эти три свойства Бога и человека — благо, истина и прекрасное,— неделимы между собою; не отделимы они и от того, кому принадлежат. Не могут делаться они и принадлежностью отдельных сословий,— истина не может быть принадлежностью ученых, а прекрасное принадлежностью художников. Прекрасное не может принадлежать бездушным вещам, ни даже лицам, взятым в их розни или подчинении. Все эти свойства принадлежат только Богу, как Триединому, и человеку, как многоединому.

КОММЕНТАРИИ

Настоящий том «Собрания сочинений» Н. Ф. Федорова составлен по преимуществу на основе статей, помещенных издателями сочинений мыслителя В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном во втором томе «Философии общего дела». При печатании сохранены с небольшими изменениями тематические разделы тома, а также последовательность статей. Раздел «Статьи о разоружении и умиротворении» открывается двумя статьями из первого тома «Философии общего дела»: «Разоружение» и «Об обращении оружия, т. е. орудий истребления, в орудия спасения». Из первого тома перепечатывается и большая работа под заглавием «Самодержавие».

О характере редакционной работы над целым рядом по преимуществу небольших статей второго тома «Философии общего дела», напечатанных по федоровским рукописям, В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон в кратком предисловии к нему писали следующее: «1) Там, где текст сохранился в двух или нескольких вариантах, дословные или почти дословные повторения были опускаемы, за исключением тех, сравнительно редких случаев, когда повторения встречались в статьях, различных по содержанию, и где опущение повторных мест повело бы к нарушению смысла и цельности изложения. 2) Все же то, что в вариантах являлось дополнением или пояснением к главному тексту, было включаемо в него в подлежащих местах, на что, в большинстве случаев, сохранились указания самого автора; там же, где такое соединение оказывалось неудобным по ходу изложения, добавления относились в подстрочные примечания. В общем издатели убеждены, что благодаря этому приему, из находившегося в их распоряжении материала не было в указанных случаях опущено ничего ценного». В случаях, когда «текст представлял недоконченное или прерывистое изложение с опущением промежуточных звеньев, легко впрочем понятных из главного хода мыслей и плана статей», издатели делали краткие соединительные вставки «между сохранившимися частями текста», «строго придерживаясь, не по одному содержанию, но и по выражениям, смысла и форм текста, и обозначая притом подобные вставки, не исключая и самых мелких, скобками для того, чтобы читатель имел возможность отличить редакционные добавления или пояснения от подлинника» («Философия общего дела», т. II, Москва, 1913, с. III—IV). В настоящем издании все вставки, сделанные В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном в федоровский текст, заключены в угловые скобки.

Довольно часто В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон давали собственные подстрочные примечания пояснительного характера к статьям второго тома, обозначая их инициалами «В. А. К.» и «Н. П. П.». Они сохранены и в данном издании с пометкой: «Примеч. В. А. Кожевникова», «Примеч. Н. П. Петерсона».

Что касается заглавий статей, «которым Николай Федорович вообще придавал серьезное значение», то они, по указанию В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона, «в большинстве случаев принадлежат самому ему», в остальных же «установлены издателями и выбраны всегда из подлинных, наиболее характерных для данной статьи выражений автора» («Философия общего дела», т. II, с. IV). В настоящем издании все заглавия второго тома «Философии общего дела» сохранены.

Комментарии к текстам второго тома в целом ряде случаев (обычно при повторениях) отсылают читателя к комментариям первого тома. При этом названия работ, входящих в первый том, даны в сокращении. Приводим список сокращений:

«Записка» — «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим».

«Собор» — «Вопрос о восстановлении всемирного родства. Средства восстановления родства. Собор».

«Супраморализм» — «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)».

«Выставка» — «Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации, юбилей столетнего господства среднего класса, буржуазии или городского сословия, и чем должна быть выставка последнего года XIX века или первого года XX, точнее же, выставка на рубеже этих двух веков; что XIX век завещает XX?»

САМОДЕРЖАВИЕ

Работа писалась во второй половине 1890-х гг. В ней Федоров стремился дать истолкование задачи русской истории и смысла царской власти в духе своего учения (см. вступит. статью к I т. наст. изд., с. 28—29). Сам мыслитель и его ученики считали эту работу основополагающей. Не случайно Н. П. Петерсон, уже после смерти Федорова, писал В. А. Кожевникову, что в порядке статей для первого тома «Философии общего дела» «Самодержавие» следует поместить на втором месте, вслед за статьей «Супраморализм, или всеобщий синтез» (письмо от 8 ноября 1904//ОР РГБ, Ф. 657. Карт. 10. Ед. хр. 24. Л. 78об). Так и было сделано: в первом томе «Самодержавие» напечатано сразу после главной работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве... Записка от неученых к ученым».

Под заглавием «Самодержавие» Федоров и его ученики объединяли три статьи: «Еще об историческом значении царского титула», «Ответ на вопрос — „Что такое Россия“» и, наконец, собственно «Самодержавие» (см. указ. письмо Н. П. Петерсона, л. 78об.). Первая из этих статей была напечатана анонимно еще в 1895 г. в седьмом номере журнала «Русский архив». Целиком же работа вышла в свет в 1901 г. на страницах газеты «Асхабад» (№№ 186—187, 191—192, 200, 202—203) в г. Асхабаде, где тогда служил Н. П. Петерсон.

Публикация в «Асхабаде» стала этапом двухлетней полемики, разгоревшейся на страницах этой провинциальной газеты вокруг учения «общего дела». Решение опубликовать ее было принято после доброжелательного отклика на напечатанную там же статью «Разоружение» (см. преамбулу к «Статьям о разоружении и умиротворении»), которая продолжила целую серию заметок и статей Н. Ф. Федорова и Н. П. Петерсона в этой газете (высказываясь по тем или иным конкретным поводам, они стремились, хотя бы в опосредованной форме, донести до читателя дорогие им идеи). В работе «Самодержавие» уже прямо и непосредственно была выражена главная мысль федоровского учения — о долге воскрешения умерших, благодатного преображения мира, стоящем перед человечеством.

Первым откликом на «Самодержавие», помещенным в газете «Асхабад» еще до окончания печатания федоровской статьи, была статья П. Я. Циркунова (П. Ц.), одного из самых серьезных местных публицистов, человека образованного, уже немолодого и весьма уважаемого в городе (именно ему принадлежал вышеупомянутый отклик на «Разоружение»). С сочувствием относится он к федоровской мечте об объединенном братском человечестве, которое, достигнув единодушия и согласия, душевной чистоты, «достигнет единения с Творцом мира», однако мысль о «долге воскрешения» вызывает в нем целый ряд недоумений, главное из которых в том, что в «символе веры» «воскресение людей констатировано как чаяние или ожидание будущего воскресения», «но нигде в священных писаниях не упомянуто, чтобы воскресение предков было предоставлено сынам предков» (Асхабад, 1901, № 199, 18 июля). К тому же, замечает П. Ц., и сами возможные пути и способы достижения такой дерзновенной цели автором «Самодержавия» никак не указаны, а одни нравственные призывы к «чистоте сердечной» отнюдь не решают вопроса: слишком велико несовершенство человека, слишком силен раздор между людьми, чтобы его можно было устранить одной лишь нравственной проповедью. Что же касается самодержавия, то, как и всякая другая власть, оно может лишь заботиться о благосостоянии своих подданных, о справедливости в обществе, «но вложить в сердца своих подданных верования, дать духовные основы, умирить жизнь, сделать людей высоконравственными и чистыми сердцем, оно не имеет возможности» (Там же.).

22 июля 1901 г. в номере, где окончилось печатание «Самодержавия», Н. П. Петерсон (за подписью Н. П.) помещает послесловие к этой статье, где возражает П. Ц. Автор статьи, как пишет Петерсон, перед напечатанием не пересмотрел эту работу, которую он закончил еще за несколько лет до того, а потому в ней осталась «некоторая неполнота и неясность». Да, импульс к Делу воскрешения дает детское чувство, чистое сердце, однако — признает Н. П.— не было достаточно ясно сказано, что для его осуществления одного чувства недостаточно, а нужен труд, и труд всех. В благом труде возвращения жизни отцам, преображения мира и себя самого как раз и смогут примириться враждующие ныне государства, партии, сословия, вообще, все живущие.

Через три дня, 25 июля, во второй части статьи «Очерки и картинки» П. Циркунов продолжил свою полемику с автором «Самодержавия». Да, он не против основной мысли о бессмертии и, может быть, даже стал бы ее горячим поборником, если бы понял ее до конца и сумел снять серьезнейшие свои сомнения. Первое касается природы человека, ее несовершенства, фундаментального эгоизма каждого, когда «своя рубашка ближе к телу» — и ничего тут не поделаешь, заставить человека возлюбить своего ближнего как самого себя просто невозможно, для этого его надо «пересоздать», «вновь родить свыше». Второе касается свободы воли и своеволия каждого индивида, которого нужно привести к принятию единого Идеала и работе на него: «Но каким образом заставить многомиллионное человечество трудиться вместе и стремиться к одной какой-то воображаемой цели,— эта грандиозная мысль не вмещается в мою старческую голову» (Асхабад, 1901, № 206, 25 июля). И наконец, П. Ц. прямо высказывает тот упрек, который затем неоднократно будет возникать по отношению к дерзновенному проекту Федорова. Циркунов — традиционный христианин, его рассуждение просто, оно широчайше распространено среди христианских душ: мир во зле лежит, и до конца света этого зла не преодолеть ни в натуре человека, ни в вещах века сего, надо сми-

ренно просить Бога о достойной христианской кончине и добром ответе на Страшном суде — так резюмируется онтологическое самоощущение такого христианина. И достичь бессмертия силами смертного человека и человечества — «не есть ли это гордость или самообман или признак наступающего конца!» И все же решительно он таких обвинений выдвигать не рискует, полагая, что необходим взгляд духовенства на учение о воскрешении, а для него самого практические указания на осуществление этого учения «малопонятны и бессистемны», и он уступает место мнению лиц более осведомленных и компетентных.

Однако вместо подобных лиц на критическую арену выходит новый оппонент, часто печатающийся в газете под итальянским псевдонимом Pensoso, молодой публицист, прогрессист и западник. 31 июля 1901 года (№ 212) он отвечает «Автору „Самодержавия“». На страницы «Асхабада» врывается дух откровенной насмешки, грубого пасквиля. Карикатурно представив некоторые второстепенные федоровские мысли: об авторском праве, о железной дороге до Порт-Артура, критику конституционного типа правления,— оппонент вообще отказывается говорить всерьез о работе Федорова. Ее он характеризует как сочинение непонятное, никому не нужное, неестественное по слогу и языку, «приводящее в доказательство глубокомысленные соображения времен царя Гороха и из сокровищниц умственного багажа богомолок, видевших мощи тьмы египетской». И, окончательно довольный собой, сражает автора, определив его труд его собственным оборотом как не философский, а только «в философии-место» стоящий.

Уже 2 августа (№ 214) «Асхабад» публикует «Письмо в редакцию» за подписью «Н. П.». Петерсон возмущен, что газета вместо разбора самого содержания статьи «Самодержавие» предоставляет свои страницы грубой брани и издевательству над автором. Он сожалеет о самом факте ее напечатания. Если бы он мог представить такое заранее, то никогда бы не поместил этой работы здесь. Тут же Н. П. отвечает сам задетый редактор издания. Он пишет, что не считает критическую заметку Pensoso бранью; если бы газета действительно хотела поиздеваться над автором «Самодержавия», то напечатала бы отклик некоего Сигмы, который она отклонила. Вместо того чтобы обижаться, лучше бы автор обстоятельнее и яснее представил свои взгляды, это для дела было бы важнее, тем более что он претендует звать на «общее дело» весь род людской и к нему прислушивались такие гиганты, как Достоевский, Толстой и Вл. Соловьев (эти сведения редактор З. Д. Джавров получил, конечно, из устных бесед с Петерсоном).

Статья Сигмы все же появилась в печати, но не в «Асхабаде», а в другой газете — «Закаспийское обозрение» (1901, № 164). Тут — уже предел непонимания и неприятия, такого же порядка, как первоначальное языческое отторжение христианства, когда последнее в критике, скажем, Цельса представало как странная, безумная метафизическая абракадабра. Автор «Самодержавия», утверждает Сигма, делает медвежью услугу «указанному роду правления», изображая его в каком-то совершенно фантастическом, не имеющем ничего общего с реальностью духе. Критик вообще отказывается назвать мыслями «этот непозволительный бред больного человека», «подавляющий кошмар», который «лежит далеко за областью человеческого понимания, не исключая из этого даже самого автора». Характерно, что все самые резкие критики Федорова больше всего нападают на самый способ его речи, на его слог и стиль. На самом деле то, что стиль был столь необычным, просто ошарашивающим, говорит о переворачивающей привычное восприятие новизне мыслительной «оптики» Федорова. У него, как у великого реформатора, была своя система слов-категорий, и она-то особенно сбивала с толку и вызывала насмешку: «блудные сыны», «бродяги, не помнящие родства», или власть, «в отца место стоящая»... Сбой традиционной, автоматизированной в своем действии логики приводил к впечатлению какого-то безумного алогизма, путающего нормальные ряды и ранжиры человеческого мышления. Сигме кажется, что автор непрерывно занят доказательством того, что «верста длиннее недели». Как можно помещать рядом благожелательные рассуждения о каком-то «жившем в темные времена неизвестном старце Филофее», которого пристало поминать разве что «богобоязненной селедочнице или судомойке», и резкую критику «живущего в наше просвещенное время великого старца Льва Толстого, стоящего на целую голову выше нашего времени».

Вслед за письмом Петерсона через два дня, 4 августа (№ 216), появляется в «Асхабаде» «Письмо в редакцию» Pensoso. Он настаивает на своих впечатлениях от чтения работы, обвинение Н. П. в брани парирует тем, что автор «Самодержавия» и сам бранится: Запад у него гнилой, граждане — «блудные сыны», современные наука и философия плетутся в хвосте... К тому же «признание Москвы третьим Римом, послание старца Филофея, Памирский материк... все это напоминает апокрифические сказания, но никак не философскую работу»,— заключает критик.

11 августа круг спорящих расширяется: новое лицо, на этот раз женщина, некая Е. М. Красская, публикует свои «Заметки по поводу полемики между Н. П. и Pensoso». Она высказывает точку зрения тех, кто в статье «Самодержавие» увидел «культ неограниченной монархической власти» как выражение некоей общемировой тенденции к империалистической концентрации власти в одних руках, теснящей всюду демократию. Публицистка еще несколько раз подаст свой голос в связи с этой полемикой. Так, 7 октября этого же, 1901 года она напишет «По поводу заметки г. П. Ц. и г. Н. П. в № 272 газеты „Асхабад“». Дело в том, что 1 сентября (№ 254) в заметке по поводу убийства президента США Мак-Кинли П. Ц. вновь доброжелательно помянул автора «Самодержавия» (и это в обстановке его изничтожения Pensoso, Сигмой, Крас-ской). П. Ц. задается вопросом, не ны-

нешнее ли «удрученное состояние человеческого духа», отсутствие высокой цели и заставило «предложить грандиозную, хотя, быть может, и невыполнимую теорию воскрешения умерших» как попытку выхода из такого состояния. 29 сентября (в 272-м номере газеты) ему одновременно отвечает и Pensoso, весьма критически, и Н. П.— ободряюще. В своем письме с прямым обращением «Многоуважаемый Петр Яковлевич!» Н. П. (т. е. Петерсон) пытается глубже раскрыть взгляды своего учителя на понятие высшей цели, используя его статью «Что такое добро?», полагая абсолютный идеал в жизни, причем жизни преображенной, бессмертной, неветшающей. Здесь же он касается проблемы человеческого участия в главном «деле дел» — воскрешении умерших. «Христос — есть (...) семя, которое должно прорасти, Христос есть только *начаток, первенец* из мертвых; произрасти же, т. е. принести жизнь, привести к спасению это семя может только при участии самих спасаемых; с этим, кажется, все согласны, что Царствие Божие берется силою, спасение нудится».

Реакция Крас-ской на статью Петерсона очень характерна. Для нее вопрос «о цели жизни» так же недоступен человеку, как и еще более общий: «Зачем существует вселенная, мириады миров и существ?». Вплоть до того: «И не лучше ли было бы, если бы не существовало ничего?». И рядом с этим пессимистическим выводом — обычные благородно-гуманные и, в сущности, ни к чему не обязывающие слова о том, что, хотя цели мироздания и неведомы нам, каждый человек все же должен стремиться к «самоусовершенствованию», «улучшению нравственности окружающих людей» и разрешению «загадок природы» (Асхабад, 1901, № 280, 7 октября). Содержание жизни — не в утверждении блага, а лишь в «движении ради движения», которое никогда не приведет к полноте и совершенству.

Полемика в «Асхабаде» вокруг учения Н. Ф. Федорова, начавшаяся публикацией статьи «Самодержавие» продолжилась на страницах газеты в 1902 г. (см. Т. III наст. изд.).

Текст статьи «Самодержавие» печатается по: Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, т. I, Верный, 1906, с. 353—398.

[1] Речь идет о заметке Ю. П. Бартенева, ученика Н. Ф. Федорова, «*Об историческом значении царского титула*» (издана под инициалами Ю. Б.), написанной, вероятно, не без настояния самого Николая Федоровича. «Царскому титулу,— утверждал Ю. П. Бартенев,— грозит ⟨...⟩ судьба — обратиться в непонятную формулу, говорящую лишь очень немногим». А между тем этот титул, перечисляя все области, которые в разное время вошли в состав российской империи («Император и Самодержец Всероссийский, Московский, Киевский, Владимирский, Новгородский; Царь Казанский, Царь Астраханский, Царь Польский, Царь Сибирский, Царь Херсонеса Таврического, Царь Грузинский ⟨...⟩ И Государь Иверския, Карталинския и Кабардинския земли и области Армениския, ⟨...⟩ Государь Туркестанский» и т. д.), «выражает всю историю России, весь тот сложный исторический ход, всю упорную борьбу пашни со степью, благодаря которым из разнороднейших частей образовалась великая держава, охватившая шестую часть всего земного шара, держава, цельностью и полнотой своей власти поражающая весь мир» (Русский архив, 1895, № 5, с. 125).— *3*.

[2] Имеются в виду два древнерусских предания: о призвании новгородцами в 862 г. на княжение варягов Рюрика, Синеуса и Трувора, чем было, согласно «Повести временных лет», положено начало русской государственности, и об испытании вер (см. примеч. 2 ко II части «Записки.» — т. I наст. изд., с. *471*).— *3*.

[3] Восточная часть Армении, находившаяся под властью Ирана, в составе ханств Эриванского и Нахичеванского, была присоединена к России в результате русско-иранской войны 1826—1828 гг.— *3*.

[4] В борьбе с экспансией *Ассирии*, древнего государства в Северном Двуречье (на территории современного Ирака), племена армянского нагорья объединялись в союзы, на основе которых в IX в. до н. э. сложилось царство *Урарту*. *Израильское и иудейское царства* образовались в 928 г. до н. э. на территории Палестины в результате распада Израильско-Иудейского царства (XIII—X вв. до н. э.). Первое просуществовало до 722 г. до н. э. и было завоевано ассирийцами, второе — до 586 г., после чего было взято вавилонским царем Навуходоносором II.— *3*.

[5] По *Сан-Стефанскому мирному договору*, установившему приоритет России на Востоке после победоносного окончания русско-турецкой войны 1877—1878 гг., к российской державе отошел целый ряд закавказских областей, в том числе и часть территории западной Армении, находившейся под властью Турции. Однако *Берлинский конгресс* (см. примеч. 10 к IV части «Записки» — т. I наст. изд., с. *490*) ограничил как территориальные приобретения России, так и возможности ее активного влияния на судьбу славянских и закавказских народностей. Несмотря на то, что и в Сан-Стефанском, и в Берлинском договорах был специальный пункт, предписывавший Порте провести в Западной Армении необходимые реформы и обеспечить безопасность ее коренного населения, эти требования фактически не были выполнены, что привело к неоднократным волнениям и выступлениям армян. В 1895—1896 гг. правительство Турции организовало массовое истребление армянского населения в подвластных ей районах.— *3*.

[6] *Афрасиаб* — город, находившийся на территории нынешнего Самарканда. В конце IV в. вместе с окружавшей его областью Согд был завоеван кочевыми племенами эфталитов (белых гуннов) и вошел в состав созданного ими государства на территории Ср. Азии, Афганистана, Северо-

Западной Индии и части восточного Туркестана. Племена эфталитов с начала V в. вели борьбу с иранским государством Сасанидов, которое оказывало им упорное сопротивление, но после серии поражений потеряло ряд областей к востоку от Мерва и было вынуждено выплачивать тяжелую дань.— *3*.

[7] Речь идет о соглашении России и Великобритании по вопросу разграничения сфер влияния этих двух стран в районе Памира (на восток от озера Зор-Куль и до китайской границы), подписанном 27 февраля/11 марта 1895 г.— *3*.

[8] В заметке «Об историческом значении царского титула» Ю. П. Бартенев предлагал, чтобы на предстоящей коронации Николая II «чины высочайшего двора, в торжественном шествии, представили собою области, которые упоминаются в царском титуле», что стало бы «живой картиной из русской истории, картиной, свидетельствующей об исторической мощи нашего отечества» (Русский архив, 1895, № 5, с. 126).— *4*.

[9] Вопрос о необходимости расписать стены Кремля к 600-летию первой его постройки исторической живописью (подобно тому, как покрывали в старину наружной росписью русские храмы) был поднят В. А. Кожевниковым в статье «Стены Кремля» (Русский архив, 1893, № 11). Сделано это было по инициативе самого Федорова, который неоднократно в целом ряде заметок и писем Кожевникову касался смысла и значения Кремля — священной крепости, хранящей и защищающей прах предков, предлагая проект образовательной росписи его стен, на которых были бы представлены как события русской истории, понятой как собирание и умиротворение земель и народов, так и картины будущего «всеобщего дела» регуляции природы и воскрешения.— *4*.

[10] Речь идет о проекте обращения армии в «естествоиспытательную силу», употребления военной мощи и техники не против себе подобных, а на борьбу с засухой, голодом, землетрясениями и т. д., т. е. на дело регуляции. Картина этого обращения и должна была быть, по мысли Федорова, представлена на стенах Кремля, который из «места обороны» призван обратиться в «орудие регуляции (управления) метеорическим процессом» (ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 3. Ед. хр. 3. Л. 332).— *4*.

[11] Явившееся Н. Ф. Федорову понимание задачи человека в мире казалось ему настолько естественным, выношенным всей историей человечества, отвечающим ведущему направлению вселенской эволюции, что не могло, по его мнению, не родиться и в сердцах других вполне самостоятельно и тем самым с залогом глубины и прочности.—*5*.

[12] Этот абзац в тексте, помещенном в журнале «Русский архив», отсутствует, но есть в публикации в «Асхабаде».— *5*.

[13] Речь идет о статье В. С. Соловьева «Что такое Россия», входившей в цикл «Воскресные письма» (печатались в газете «Русь» в 1897 г.). См. также: Полное собрание сочинений В. С. Соловьева. Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. т. 10, СПб., 1914, с. 12—14. О взаимоотношениях В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова см. примеч. 34 к «Супраморализму» — т. I, с. *511—512*.—*5*.

[14] См. примеч. 33 к «Супраморализму» — т. I, с. *511*.—*5*.

[15] *Московский собор 1666—1667 гг.* был созван для разбора вопроса о книжно-обрядовых исправлениях и дела патриарха Никона. На него были приглашены антиохийский патриарх Макарий и александрийский патриарх Паисий, принявшие активное участие в заседаниях, в том числе в низложении Никона и составлении определения против раскольников.—*5*.

[16] В. С. Соловьев. Что такое Россия//Полн. собр. соч., т. 10, с. 14.—*5*.

[17] Там же, с. 13.—*6*.

[18] Речь идет о христологическом учении богослова *Аполлинария Лаодикийского* (ум. 390). В противоположность принятому на I Вселенском соборе Символу Веры, утверждавшему, что во Христе соединились две сущности — совершенное Божество и совершенное человечество, Аполлинарий отрицал возможность такого соединения. По его мнению, человеческое во Христе было лишь телесной оболочкой, в которой воплотился и обитал божественный Логос. Ересь Аполлинария была осуждена II Вселенским собором (381 г.).—*6*.

[19] В 1978 г. В. С. Соловьев читал в Петербурге цикл из двенадцати лекций под общим названием «Чтения о Богочеловечестве». В письме к Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г. Ф. М. Достоевский сообщает, что прочел изложение мыслей Федорова «Владимиру Сергеевичу Соловьеву (в публикации в газете «Дон» и «Русском архиве» — «В. С. С.».— *Сост.*), молодому нашему философу, читающему теперь лекции о религии — лекции, посещаемые чуть не тысячною толпою. Я нарочно ждал его, чтоб ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрении много сходного. Это нам дало прекрасных 2 часа. Он глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию (ему осталось еще 4 лекции из 12)» (Ф. М. Достоевский. Полн. собр. соч. т. 30(I), Л., 1988, с. 14). Действительно, в четырех последних лекциях «Чтений» высказано такое понимание человека и его места в мироздании, которое в главных, существенных чертах близко федоровскому. Человек, по замыслу Божию, есть «посредник между Богом и материальным бытием», он — собиратель падшего творения, которое пребывает в раздельности и розни, взаимной непроницаемости элементов, рабстве тлению, «устроитель и организатор Вселенной». И сам в процессе исторического и космического делания возрастает «в духе и истине», обретает бессмертие, всем человечеством образует единый соборный, неслиянный и нераздельный, организм — Софию.—*7*.

[20] *Проскомидия* — обряд приготовления хлеба и вина для евхаристии, составивший с VI в. начальную часть литургии. Совершается на пяти просфорах (хлебах из квасного теста с оттиснутым сверху изображением креста). При этом из одной просфоры, называемой антидором, вырезается часть, символизирующая страждущего Христа, а из других вынимаются частицы в память Богоматери, пророков, апостолов, мучеников, подвижников, а также в память живых и умерших. Чин проскомидии, важное место в котором занимало поминовение, был упразднен в католической церкви в XI в. вследствие установившегося в ней обычая совершать евхаристию на опресноках (пресном хлебе).—*8*.

[21] Цитата из стихотворения А.С. Хомякова «Мечта» (1835).—*9*.

[22] *Николай Михайлович Языков* (1803—1847) — русский поэт; в начале 1830-х гг. сблизился со славянофилами, в полемике с западниками (стихотворения «К ненашим», «Константину Аксакову», «К Чаадаеву») отстаивал самобытность исторического пути России, духовную цельность и крепость ее народа, хранящего заветы отцов, национальные предания, православную веру. Собирал материалы по русской народной поэзии, был одним из первых энтузиастов издания памятников народного творчества. В «Воспоминаниях о Н.М. Языкове», на которые ссылается Федоров, историк и публицист *Михаил Петрович Погодин* (1800—1875) пишет следующее: «За два дня до кончины, среди горячки, в ясную минуту возвратившегося сознания, вдруг обратился он к людям, стоявшим около его смертного одра, и спросил твердым голосом, веруют ли они воскресению мертвых».—*9*.

[23] *Иван Васильевич Киреевский* (1806—1856), философ-славянофил, близкий друг Н.М. Языкова, так описывал его последние дни в письме к матери, А.П. Елагиной: «Накануне кончины он собрал вокруг себя всех живущих у него, и у каждого поодиночке спрашивал, верят ли они воскресению душ? Когда видел, что они молчат, то просил их достать какую-то книгу, которая *совсем переменит* их образ мысли,— но они забыли название этой книги! Обстоятельство крайне замечательное, теперь они стараются всеми силами, и не могут вспомнить. Очевидное и поразительное доказательство таинственного Божиего смотрения о спасении и руководстве душ человеческих» (Полное собрание сочинений Ивана Васильевича Киреевского. Т. I, М., 1861, с. 98).—*9*.

[24] См. примеч. 38 к III части «Записки» — т. I наст. изд., с. *480*. Осуждение Оригена было подтверждено на V Вселенском соборе 553 г. в Константинополе.— *9*.

[25] См. примеч. 23.—*9*.

[26] Деян. 17: 32.—*10*.

[27] См. примеч. 15 к III части «Записки» — т. I наст. изд., с. 478.—*10*.

[28] *Университетское* образование в системе идей «общего дела» стало своего рода символом «знания для знания», секуляризованного, оторванного от живого источника веры, знания кабинетного, теоретического, отвлеченного, не находящего выхода в практику жизни. Такому образованию Федоров противопоставлял другой тип образования — музейско-библиотечный, в котором познание нравственно, религиозно ориентировано, скреплено долгом памяти и любви к ушедшим, задачей возвращения им жизни. В связи с этим мыслитель стремился возвысить значение библиотек и музеев, выступал за превращение их в центры собирания и исследования, воспитания и обучения, писал о необходимости привлекать для работы в них «специалистов по всем отраслям человеческого ведения, для того, чтобы они могли по всем предметам руководить занимающихся в библиотеке, так что все высшие учебные заведения стали бы факультетами библиотеки, или музея; и музей сделался бы высшим для средних и низших учебных заведений и общим для всех высших, и даже превысшим, потому что в нем учатся сами учащие в высших учебных заведениях» («Долг авторский и право музея библиотеки»//Дон, 1897, № 72, 1 июля).—*10*.

[29] Речь идет о статьях самого Федорова.—*10*.

[30] См. примеч. 11 к статье «Проект соединения церквей» — Т. I наст. изд., с. *506—507*.—*11*.

[31] *Помочи* и *толоки* — обычай безвозмездной, бесплатной работы «всем миром» для поселян, нуждающихся в помощи (обработка земли, уборка урожая, постройка дома и т. д.). Был распространен как у восточных (русские, украинцы, белорусы) и южных (болгары) славян, так и у целого ряда других народностей, населявших территорию Российского государства (чеченцев, ингушей и др.) — *11*.

[32] Древнерусский обычай построения *обыденных* (однодневных) *храмов* привлекал особое внимание Федорова. Эти храмы воздвигались общим, бескорыстным трудом за один (иногда два-три) дня, обычно во время бедствий (эпидемий, войн и т. д.) или в благодарение за Божию милость. В единодушном порыве, соединявшем людей в труде строительства храмов, мыслитель видел зримое доказательство возможности благого, Божьего, «общего дела», противопоставляя эти священно-религиозные народные подъемы западным теориям «преступной толпы». За собирание сведений об этом обычае Федоров в 90-е годы прошлого века начал целое движение. По инициативе Николая Федоровича один из его учеников, С.А. Белокуров, обратился к Археологическому съезду, который должен был состояться в 1896 г. в Риге, с запросом о том, «было ли что-либо сходное с нашими обыденными храмами на Западе и не оттуда ли оно заимствовано, или же обычай строения таких церквей в годины бедствий есть самородное явление». См.: X Археологический съезд в г. Риге, с 1-го по 20-е августа 1896 года. Состав предварительного комитета, правила Съезда и вопросы и запросы, заявленные к Съезду. М., 1896, с. 34. За подписью того же Белокурова в редакции Епар-

хиальных ведомостей, архивные комиссии и др. учреждения было разослано составленное совместно с Федоровым воззвание «О доставлении сведений об обыденных храмах». Самим же Федоровым на эту тему была опубликована, в частности, статья «Обыденные церкви на Руси» (Русский архив, 1894, № 11, с. 448—453).—*11.*

[33] Ин. 14: 12.—*12.*

[34] Речь идет о трактате *Л. Н. Толстого «Что такое искусство?»* (впервые опубликован в журнале «Вопросы философии и психологии», 1897, № 5; 1898, № 1). В главе XVI писатель развивал мысль о том, что высшее благо человеческого бытия «заключается в братской жизни всех людей, в любовном единении нашем между собой». Именно с этой точки зрения предлагал он рассматривать и вопрос об искусстве, выдвигая на первый план искусство, религиозно ориентированное, вызывающее «в людях те чувства, которые через любовь к Богу и ближнему влекут их ко все большему и большему единению, делают их готовыми и способными к такому единению» (Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. Серия I. Т. 30, с. 154, 159).—*13.*

[35] Обряд *акакии*, входивший в чин венчания на царство, сложившийся в Византии к X в., состоял в том, что помимо знаков царского достоинства (венца и скипетра), которыми украшался помазуемый царь, в его левую руку вкладывался шелковый платок с землей в напоминание о тленности земного величия. *Александр Васильевич Горский* (1812—1875), известный историк церкви, в своей книге «О священнодействии венчания и помазания царей на царство» (М., 1882), на которую ссылается здесь Федоров, указывает, что «знаменательный обряд вручения новопреставленному государю акакии, если не исполнялся у нас буквально, то заменялся другим обычаем. Непосредственно после коронования, государи наши следовали из Успенского собора в Архангельский, где, по древнему выражению, «прощаясь у гробов» царственных предков своих, видели они и конец престающего (2 Кор. 3: 13)» (с. 31).—*14.*

[36] *Женевьева*—святая V в., покровительница Парижа. Во время нашествия на Галлию гуннов под предводительством Аттилы (?—453) предсказала, что Париж будет пощажен. Под *туранцами* Федоров разумеет русских, остановивших продвижение на Запад монголо-татарских полчищ.—*15.*

[37] В 988 г. *князь Владимир* взял греческий город Херсонес, требуя в жены *сестру императора Василия II, принцессу Анну*, обещанную ему в качестве награды за помощь византийскому императору против узурпатора греческого престола Фоки Варды. Василий II вынужден был принять требование Владимира. Принцесса Анна стала женой князя, тем самым породнив династию Рюриковичей с наиболее высокочтимой в то время византийской династией.—*17.*

[38] *Хлодвиг* (ок. 466—511)—франкский король, крестившийся вместе со своими подданными в 496 г. После победы над готами в Туре получил от римского императора Анастасия грамоту на консульство.—*17.*

[39] *Легенда о регалиях*, знаках царского достоинства (венце и бармах), будто бы присланных византийским императором *Константином Мономахом* (годы правления 1042—1055) своему внуку киевскому князю *Владимиру Мономаху* (1053—1125), сложились на Руси в конце XV—начале XVI в. в правление великого князя Ивана III, окончательно же закрепилась после венчания на царство Ивана IV (1547)—для подтверждения прав московских государей на царский титул.—*17.*

[40] *Memento vivere (лат.)*—«помни о жизни»; *memento mori (лат.)*—«помни о смерти».—*18.*

[41] *liste civile*—цивильный лист (*франц.*)—денежные суммы и материальные блага, предназначавшиеся в монархических государствах на личные расходы суверена. Это установление было введено декретом французского Конституционного собрания в октябре 1789 г.—*18.*

[42] Мал. 2: 10.—*19.*

[43] Федоров цитирует «*Послание к великому князю Василию Ивановичу*» старца псковского монастыря *Филофея* (XVI в.), в сочинениях которого была обстоятельно развита теория «Москва—третий Рим»: «И да знает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры соединились в твое единое царство. Один ты во всей поднебесной христианам царь. Подобает тебе, царь, управлять этим царствием со страхом Божиим. Убойся Бога, давшего тебе его, не уповай на золото и богатство»//В. Малинин. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Приложение. Киев, 1901, с. 50.—*21.*

[44] См. примеч. 224 к «Статьям философского и эстетического содержания».—*22.*

[45] *Ленорман Франсуа* (1837—1883)—французский археолог, автор исследования «Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux», P., 1880 («Происхождение истории по Библии и традиции народов Востока»).—*22.*

[46] Речь идет о Екатерине II.—*23.*

[47] Осада Севастополя союзными англо-франко-турецкими войсками, длившаяся с сентября 1854 г. до конца августа 1855 г. и закончившаяся взятием его южной стороны, стала одним из центральных событий Крымской войны 1853—1856 гг.—*23.*

[48] Статья Н. И. Черняева «*О русском самодержавии*» печаталась в №№ 8 и 9 журнала «Русский архив» за 1895 г. Автор ее стремился доказать, что «русское самодержавие органически развилось в России, (...) пустило глубокие корни в русскую почву и вполне отвечает потребностям русского народа и государства, как определились они под взаимодействием географических, этнографических, исторических и культурных условий». «Огромные территории, редкое население, стоя-

щее, по меньшей мере, не на особенно высокой степени культурного развития. Нужна была сильная власть для того, чтобы сплотить эту территорию и это население в один крепкий политический организм» (Русский архив, 1895, № 8, с. 763).—*24*.

[49] Мф. 9:12; Мк. 2:17; Лк. 5:31.—*25*.

[50] Н. И. Черняев приводит цитату из работы А. С. Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоренси» (1853) — См. А. С. Хомяков. Полн. собр. соч. Т. 2. Сочинения богословские. Прага, 1867, с. 34).—*25*.

[51] *Михаил Федорович Романов* (1596—1645), первый царь из династии Романовых, был избран Земским собором 1613 г., созванным, чтобы положить конец Смуте. Его отец, будущий патриарх Филарет, взятый в плен в 1611 г. по приказу польского короля Сигизмунда, в это время находился в Польше.—*25*.

[52] *Самарин* Юрий Федорович (1819—1876) — славянофил, публицист и общественный деятель. Статья «Чему должны мы научиться?» была написана им под впечатлением Парижского мира (18 марта 1856), по которому Россия, потерпевшая поражение в Крымской войне 1853—56 гг., лишалась ряда территорий и права иметь военный флот на Черном море. В ней Самарин утверждал, что поражение в войне было неизбежно «для России, вышедшей из рук Николая I, ложно поставленной к Европе, ослабленной внутри разобщением правительства и образованного круга с народом, для России, отученной от всякого живого участия к общему делу, при застое испуганной мысли и всех производительных сил», злоупотреблениях администрации и т. п., явилось закономерным следствием ложно направленной внутренней и внешней политики страны. Статья ходила в списках; попытка напечатать ее уже в 1891 г. в «Сборнике общества любителей российской словесности» не увенчалась успехом. По распоряжению цензуры статья была вырезана из сборника. Иван Сергеевич *Гагарин* (1814—1882), служивший в начале своей карьеры по дипломатической части, в 1842 г. под влиянием П. Я. Чаадаева перешел в католичество, поселился в Париже, вступил в орден иезуитов. Был организатором в Париже славянской библиотеки с русским отделом (Musée slave). Несмотря на жизнь за границей, не порывал связей с московскими друзьями, в том числе и славянофилами (И. Аксаковым, Ю. Самариным и др.).—*25*.

[53] Речь идет о стихотворении А. С. Хомякова «Кремлевская заутреня на Пасху» (1850).—*28*.

[54] Ин. 17:21.—*28*.

[55] Федоров имеет в виду известного историка-западника, профессора кафедры всеобщей истории при Московском университете Тимофея Николаевича *Грановского* (1813—1855).—*30*.

[56] А. В. Горский, книге которого «О священнодействии венчания и помазания царей на царство» (М., 1882) следует Федоров, писал, что в день Пасхи, Пятидесятницы, Рождества Христова, Богоявления и Преображения Господня в Византии также совершался обряд акакии. Но имел он уже другое значение: не как указание на тленность всего земного, а как символ грядущего воскресения. «В описании обрядов двора константинопольского, составленном в X веке,— отмечает Горский,— говорится: „Царь имеет в правой руке победное знамение креста, а в левой знак земного нашего существа, имеющего восстать“» (с. 13). По мысли Федорова, при коронации обряд акакии должен употребляться именно в этом смысле.—*31*.

[57] См. примеч. 24 к IV части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *491*.—*31*.

[58] Обычай подносить нововенчанному императору куски мрамора с просьбой избрать материал для своей гробницы следовал в Византии по окончании литургии, когда император выходил к народу. (См. А. В. Горский. О священнодействии венчания и помазания царей на царство, с. 14; Г. П. Георгиевский. Коронование русских государей (Исторический очерк)//Русское обозрение, 1895, № 11, с. 329.) — *31*.

[59] Мнение А. В. Горского оспаривал Г. П. Георгиевский, близкий знакомый Федорова, написавший, вероятно не без его влияния, работу «Коронование русских государей» (печаталась в «Русском обозрении» в 1895—1896 гг.). По указанию Георгиевского, хождение в Архангельский собор не было принадлежностью одного лишь чина венчания на царство, ибо «известно, что наши великие князья и цари при всяком новом и важном деле, после молебствий, заходили поклониться гробам своих предков», а значит «обряд акакии, существенно важный и выразительный, не только не сохранился в нашем чине коронования, но и ничем не заменен» (Русское обозрение, 1895, № 11, с. 239).—*31*.

[60] Данный фрагмент был написан Н. Ф. Федоровым на полях экземпляра статьи «Самодержавие», посланного Н. П. Петерсоном в редакцию газеты «Новое Время» (см. письмо Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову от 9 декабря 1904//ОР РГБ, Ф. 657. Карт. 10. Ед. хр. 24. Л. 85 об.). Готовя эту статью к изданию в I томе «Философии общего дела», Н. П. Петерсон предполагал включить отрывок «о двух акакиях и о державе» в качестве примечания и советовался об этом с В. А. Кожевниковым (см. письмо Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову от 27 октября 1904//ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 10. Ед. хр. 24. Л. 79об.—80об.). Однако в статью, опубликованную в I томе, этот отрывок не вошел, вероятно, из-за имеющихся в нем небольших совпадений с основным текстом. В данном издании отрывок помещается в виде примечания, как то и предполагал Петерсон. Повторы в тексте опущены.— *32*.

[61] Мф. 3:2.—*32*.

[62] Мысль о строительстве сибирской дороги возникла у Федорова под впечатлением развер-

нувшегося в конце 90-х гг. прошлого века строительства Китайско-Восточной железной дороги (соглашение на ее постройку было подписано 8 сентября 1896 г.), а также ее ответвления на Ляодунском полуострове, и аренды городов Порт-Артура и Дальнего, что стало важным этапом в процессе усиления влияния России на Дальнем Востоке.—*33.*

[63] В 1894 г. Япония овладела Кореей, находившейся номинально под суверенитетом Китая, что привело к японо-китайской войне 1894—1895 гг.—*34.*

[64] Речь идет о вооруженной интервенции в Китай, совершенной летом 1900 г. соединенными войсками Англии, Германии, Австро-Венгрии, Франции, Японии, США, России и Италии, для подавления вспыхнувшего в 1899 г. в стране восстания против правительства, политика которого способствовала широкому влиянию иностранных держав на развитие Китая.—*34.*

[65] не только оружием (*лат.*)—*34.*

[66] *Статья В. С. Соловьева «Смысл войны»*, напечатанная в ежемесячных литературных приложениях к «Ниве» (1895, № 7, с. 429—462), была фрагментом большой работы «Оправдание добра» (в окончательном тексте гл. 18). В историческом процессе, подчеркивал Соловьев, «война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества»: создавая, укрепляя и расширяя государственную организацию, собирая племена и народы, она готовила объективные условия для внутреннего единства, перерастания политической организации людей в «нравственную, или духовную организацию», основанную не на силе и принуждении, но на взаимном доверии и любви. (В. С. Соловьев. Сочинения в 2-х тт., Т. I, М., 1988, с. 484).—*35.*

[67] Мф. 16:18.—*36.*

[68] Речь идет о статьях самого Федорова.—*37.*

[69] *Статья «Противоречия нашей культуры»* философа *Сергея Николаевича Трубецкого* (1862—1905) была направлена против одной из речей генерала А. А. Киреева, доказывавшего плодотворность и живучесть славянофильской идеи и выступавшего в защиту формулы «православие, самодержавие и народность». По мысли С. Н. Трубецкого, главное противоречие славянофильской концепции истории в том, что те же самые принципы («православие, самодержавие, народность»), которые теоретики славянофильства полагают основой русской самобытности, они стремятся сделать нормой и для других наций, выдвигают их как «принцип всемирной универсальной культуры». (С. Н. Трубецкой имел здесь в виду славянофильство 1880—1890-х гг. Родоначальники славянофильства: К. С. и И. С. Аксаковы, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков и др. не разделяли позиции «официальной народности»). Формула официальной народности, считал Трубецкой, хороша лишь для России, для ее государственной, национальной структуры и не подходит для других народов. Принципами же общечеловеческого объединения должны стать, по его мнению, «интересы демократии, национальной независимости, политической свободы и культурного прогресса» (Вестник Европы, 1894, № 8, с. 515).—*38.*

СТАТЬИ РЕЛИГИОЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ

Серия небольших статей и заметок Н. Ф. Федорова на религиозные, евангельские темы и сюжеты открывала II том «Философии общего дела». Редакционная работа над ними была выполнена в основном В. А. Кожевниковым, несколько статей подготовил к печати Н. П. Петерсон.

Текст печатается по изданию: Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова. т. II, М., 1913, с. 3—44.

[1] Молитва «Отче наш» (Мф. 6:9—13).—*41.*

[2] Молитва сораспятого со Христом разбойника, уверовавшего в Него на кресте: «И сказал Иисусу: помяни меня, Господи, когда приидешь в Царствие Твое!» (Лк. 23:42).—*41.*

[3] *Заповеди блаженства* (Мф. 5:3—11) открывают Нагорную проповедь.—*41.*

[4] «Блаженны миротворцы...» и «Блаженны изгнанные за правду...» (Мф. 5:9—10).—*42.*

[5] *Лев X* (светское имя Джованни Медичи)—римский папа в 1513—1521 гг. Время Льва X называют «золотым веком» итальянской культуры. Получивший блестящее гуманистическое образование, он покровительствовал развитию наук и искусств, восстановил римский университет, учредил особую коллегию для издания греческих классиков. Собственно церковная деятельность Льва X была далеко не столь благотворна: при нем широко распространилась продажа церковных должностей, церковной утвари и индульгенций, были отменены постановления Констанцкого и Базельского собора, подчинявшие папу периодически собираемым соборам.—*43.*

[6] См. примеч. 82 к III части «Записки»—Т. I, с. *483.*—*43.*

[7] *Анабазис Александра*—поход в Азию Александра Македонского (356—323 до н. э.), знаменитого полководца древности, завоевавшего земли до р. Инд, создавшего крупнейшую мировую империю.—*43.*

[8] Имеется в виду воскрешение Лазаря и последовавшее за этим решение совета «первосвященников и фарисеев» убить Иисуса (см. Ин. 11:1—53).—*44.*

[9] Слова из евхаристического канона, произносимые священником гласно во время акта возношения Св. Даров.— *45*.

[10] *Николай Николаевич Черногубов* (1873—1941) — сотрудник Третьяковской галереи, исследователь жизни и творчества А. А. Фета. Был довольно близок Федорову, оставил небольшие воспоминания о нем.— *45*.

[11] См. примеч. 32 к статье «Самодержавие».— *45*.

[12] «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы (чтобы в единомыслии исповедовать.— *Сост.*) Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную» — слова, предшествующие произнесению Символа Веры на Божественной литургии.— *45*.

[13] Мф. 28 : 18. Заключительная глава Евангелия от Матфея, содержащая знаменитую заповедь «Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» читается на литургии Великой Субботы.— *46*.

[14] Начало Евангелия от Иоанна (гл. 1, ст. 1—17) читается на литургии в день Пасхи. В Успенском соборе Московского Кремля на пасхальной литургии Евангелие читалось на четыре стороны света.— *46*.

[15] Федоров соединяет несколько обращений Христа к Своим ученикам (см. Ин. 20 : 21; Ин. 14 : 12).— *46*.

[16] «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело его» (Ин. 4 : 34), за чем следует приглашение ученикам делать то же — собирать «плод в жизнь вечную» (Ин. 4 : 36).— *46*.

[17] Федоров соединяет в одно два высказывания Христа (см. выше примеч. 15 и Ин. 5 : 17). Цитата неточная.— *47*.

[18] *Алексий, митрополит Московский* (с 1353 по 1378) — выдающийся церковный и государственный деятель; активно боролся против княжеских усобиц, большое значение придавал развитию монастырей, духовному просвещению. Им был переведен Новый Завет с греческого языка на церковнославянский.— *47*.

[19] Текст молитвы принадлежит Федорову.— *48*.

[20] Лк. 23 : 34.— *48*.

[21] *Сиро-халдеи* (сирохалдейцы) — остатки некогда могущественной, в средние века широко распространенной церкви несторианского толка.— *49*.

[22] Федоров цитирует так называемую «Молитву за угнетателей», которая в книге «Католикос Востока и его народ. Очерки церковно-религиозной и бытовой жизни сирохалдейцев» (СПб., 1898) названа одной из «замечательных особенностей сиро-халдейского богослужения» (с. 42).— *49*.

[23] *Литургия*, текст которой приписывается константинопольскому патриарху *Несторию* (см. примеч. 41 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *480*), служилась у сиро-халдейцев в праздник Богоявления, в день св. Иоанна Крестителя, в Среду моления ниневитян, в Великий четверг.— *49*.

[24] Праздник *моления ниневитян* отмечается в понедельник, вторник и среду за двадцать дней до Великого поста, в память проповеди пророка Ионы. Моление ниневитян было установлено сирийским учителем «церкви Востока» Мар-Сауришу из Бит-Гармая после одной из эпидемий.— *49*.

[25] 25 марта 1898 г. в петербургской Александро-Невской лавре депутация сиро-халдейских несториан во главе с епископом супурганским Мар-Ионой была присоединена к православию.— *49*.

[26] «*Закон и пророки*» — так обозначаются в Новом Завете Пятикнижие Моисеево и Книги пророков Ветхого Завета.— *49*.

[27] См. примеч. 40 ко II части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *474*.— *50*.

[28] Федоров ссылается на книгу *Георгия Константиновича Властова* (1827—1899), богослова и общественного деятеля, «Священная летопись первых времен мира и человечества как путевая нить при научных изысканиях» (в 6 тт. СПб., 1876—1893). «И в пророчестве о гибели Ниневии, и в спасении города от гибели покаянием,— пишет Властов,— мы видим откровение, которым величественно начинаются пророческие книги Ветхого Завета — о том, что «Бог есть Бог не только иудеев, но конечно и язычников» (Римл. III, 29)», а на место утвержденной Законом вражды между избранным народом и остальным человечеством выдвигается проповедь универсализма и всеобщего спасения. «Отныне начинают раздаваться по повелению Божию голоса, указывающие на грядущее объединение человечества». «Пророк Иона, посланный на проповедь к язычникам в Ниневию и будящий в сердцах людей, преданных исключительно плотским стремлениям, искру огня божественного», явился, по мнению Властова, и своеобразным «прообразованием и пророчеством деятельности апостолов» (Г. Властов. Священная летопись первых времен мира и человечества, Т. 4, ч. 2, СПб., 1893, с. 206—207).— *50*.

[29] Мф. 25 : 1—13.— *50*.

[30] Мф. 25 : 14—30.— *51*.

[31] Мф. 25 : 31—46.— *51*.

[32] «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8 : 7).— *51*.

[33] Ин. 10 : 1—16. *В Слове о добром пастыре* есть целый ряд мыслей, привлекавших особое внимание Федорова, важных для его понимания смысла «Благой вести»: «Я пришел для того, что-

бы имели жизнь и имели с избытком» (ст. 10), «Я есть пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец» (ст. 11) и наконец, «Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит мне привесть: и они услышат голос Мой, и будет одно стадо и один Пастырь» (ст. 16). Под овцами «не сего двора» надо разуметь не иудеев, язычников.— *51.*

[34] *Синоптики* — авторы первых трех евангелий: Матфей, Марк и Лука. Эти евангелия называются синоптическими (от греч. synoptikos — способный все обозреть), поскольку во многих частях они совпадают по своему содержанию.— *51.*

[35] Федоров следует здесь Евангелию: «Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2 : 19—22).— *52.*

[36] Лк. 16: 19—31.— *53.*

[37] «Закон и пророки до Иоанна; с это времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16 : 16).— *54.*

[38] Пятое воскресенье Великого поста, открывающее шестую его неделю, носит название «О богатом и Лазаре» (притча эта читается на вечернем богослужении в субботу). Суббота шестой недели — так называемая «Лазарева суббота» — посвящена воскрешению Лазаря, и все службы этой недели как бы шаг за шагом ведут нас к этому событию, «дают нам как бы следовать за Христом в дни, когда Он сначала возвещает смерть своего друга Лазаря, а затем начинает восхождение в Вифанию и в Иерусалим» (прот. Александр (Шмеман). Великий пост. Издание Московской Патриархии, б. м., б. г. с. 115).— *54.*

[39] *Синаксар, синаксарий* (греч.) — особое чтение, объясняющее сущность празднуемого события; читается на утрени после 6-й песни канона. Федоров приводит слова из синаксария, читаемого на утрени Лазаревой субботы: «Отныне и всякий человек, теперь умерший, зовется Лазарем, и гроб для двух Лазарей предназначается 〈...〉 Ибо если и тот по слову Христову восстал и вновь ожил, так и этот, если и умрет, то, по звуку последней трубы воскреснув, будет жить вечно».— *54.*

[40] Ср. тексты песнопений этих дней: понедельник — «Сегодня Христос, ходящий по ту сторону Иордана, провидит болезнь Лазаря»; вторник — «сегодня умер Лазарь»; среда — «Сегодня погребается умерший Лазарь и рыдают его сродники...»; четверг — «Сегодня уже два дня, как Лазарь умер...».— *54.*

[41] *Иероним* (ок. 340—420) — подвижник, один из учителей западной церкви, перевел Священное Писание на латинский язык (так называемая Вульгата). Предпослал этому переводу свои истолкования.— *55.*

[42] *Ричард Ченевикс Тренч* (1807—1886) — английский богослов и историк церкви, был архиепископом г. Дублина.— *55.*

[43] Духовный стих «Два Лазаря» или «Два брата Лазаря», созданный в XVII в. на основе притчи «о богатом и Лазаре», стал излюбленным пением странников и нищих на Руси.— *55.*

[44] «Калики перехожие. Сборник стихов и исследование П. Бессонова», ч. 1, 2, М., 1861—63. Федоров указывает часть и страницу этого сборника, составленного славистом и издателем произведений народного творчества *П. А. Бессоновым* (1828—1898).— *56.*

[45] Речь идет о так называемом «Апокалипсисе Авраама», иудейском апокрифе, получившем впоследствии христианскую обработку. Данный апокриф сохранился только в славянском переводе.— *56.*

[46] Федоров отсылает к книге французского археолога, искусствоведа, положившего основание изучению христианской иконографии *А.-Н. Дидрона* (1806—1867) — «Учебник христианской иконографии, греческой и латинской», изданной в 1845 г. на французском языке.— *56.*

[47] Пс. 136 : 9.— *56.*

[48] *Вифания* — селение вблизи Иерусалима на юго-восточном склоне Масличной горы, где жил Лазарь с сестрами Марфой и Марией и куда нередко удалялся Иисус, особенно в последние дни своей земной жизни. Здесь произошло несколько важнейших событий евангельской истории, отсюда же и вознесся Иисус после воскресения.— *56.*

[49] Мф. 8 : 20; Лк. 9 : 58.— *56.*

[50] Вчитываясь в евангелия, переживая их события, Федоров уносился воображением на берега Иордана, в сельскую Вифанию, в Иерусалим. В евангельских образах и сцеплениях фактов он открывал новые связи, домысливал биографии отдельных лиц, тех, что имеют особое смысловое, символическое значение в Новом завете. Так, он считал, что отцом Лазаря был Симон Прокаженный из Вифании, принявший Иисуса в качестве почетного гостя незадолго до Его страданий и смерти.— *57.*

[51] Речь идет о знаменитом эпизоде «очищения прокаженного» (Мф. 8 : 1—4; Мк. 1 : 40—45; Лк. 5 : 12—16). Федоров предполагает, что этим прокаженным был именно Симон из Вифании.— *57.*

[52] См. Мф. 26 : 6—13; Мк. 14 : 3—9; Ин. 12 : 1—11. Согласно Евангелию от Иоанна, на этой вечери присутствовал и Лазарь с сестрами Марфой и Марией. Это, очевидно, и позволило Федорову

предположить, что Симон мог быть отцом всех троих, и вифанская «вечеря» происходила в их общем доме.— *57.*

[53] *Иосиф Аримафейский* — член синедриона, «человек добрый и правдивый», тайный ученик Иисуса; после смерти Спасителя получил у Пилата разрешение забрать Его тело для погребения (Мф. 27:57—60; Мк. 15:43—46; Лк. 23:50—53; Ин. 19:38—42).

Никодим — фарисей, «один из начальников иудейских», ночью тайно посетивший Иисуса с целью понять суть Его Вести (Ин. 3:1—21). Вместе с Иосифом Аримафейским совершил обряд погребения Учителя (Ин. 19:39—42).

Закхей — см. примеч. 18 к IV части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *490.— 57.*

[54] Ин. 11:4.— *57.*

[55] См. примеч. 61 ко II части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *476.— 57.*

[56] Согласно Евангелию от Иоанна, именно Мария, сестра Лазаря, была той женщиной, которая на Вифанской вечери помазала ноги Христа драгоценным миром и отерла их своими волосами (см. Ин. 11:2; 12:3). Федоров предполагает, что Мария была прежде блудницей — возможно, на эту мысль натолкнул его эпизод Евангелия от Луки, где также описано помазание миром, но не на вечери в Вифании, а в дому одного из фарисеев, в начале служения Христа, и совершается оно раскаявшейся блудницей (Лк. 7:36—50).— *57.*

[57] В этом абзаце выразительно проявляется особый иконно-живописный, символический стиль мышления Федорова. Он не раз проектирует в слове такие наглядные «иконы» своего видения. Не раз предлагал он и знакомым художникам и поэтам (В. В. Верещагину, В. А. Кожевникову) воплотить такие воображаемые им сцены в картине или поэме.— *59.*

[58] *Антиминс* — см. примеч. 7 ко II части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *472.— 59.*

[59] *Первосвященническая молитва* — см. примеч. 24 к I части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *470.* Федоров имеет в виду два момента этой молитвы: первый, связанный с обетованием воскресения, «жизни вечной» (Мф. 17:2), и второй — с обращением Христа к ученикам: «Как Ты послал Меня в мир, так и Я послал их в мир» (Мф. 17:18).— *59.*

[60] «*Буддийский катехизис*» был составлен в 80-е гг. XIX в. председателем американского теософического общества, полковником Генри Олькотом. В нем выразилось учение так называемого эзотерического буддизма, возникшего в результате взаимодействия теософской и спиритической доктрин с течением тибетского буддизма. «Буддийский катехизис» стремился примирить буддийские верования с современной наукой (прежде всего, дарвинизмом), резко противопоставлял их христианству. В его интерпретации учения Будды сильно влияние философии Шопенгауэра. На русском языке «Буддийский катехизис» был издан в 1887 г. в журнале «Русская мысль» (№ 8, с. 18—35), а затем отдельно в 1888 г. в Харькове.— *60.*

[61] «*Великое Отречение*» — поворотный момент в жизни принца Гаутамы (Будды), когда он оставляет роскошь дворца, жену и новорожденного сына, отказывается от мирских наслаждений и уходит в пустыню, чтобы искать путь к спасению. Под «*поэмами, прославляющими „Великое Отречение“*», вероятно, имеется в виду поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» (рус. пер. СПб., 1890), посвященная жизни и учению Будды.— *60.*

[62] «*Книга Великой кончины*» (*Махапариниббана-сутта*) — древнейший и наиболее достоверный из памятников священной буддийской письменности (в ее настоящем виде редактирована не позднее конца IV в. до н. э.) — повествует о последних днях жизни Будды и о его смерти.— *60.*

[63] Речь идет о легенде, вошедшей в позднейшую часть буддийского канона — Абхидхамму. Согласно этой легенде, Будда еще при жизни вознесся на небо, чтобы обратить в истинную веру свою мать, *Майю*, умершую задолго до его вступления на путь проповеди.— *60.*

[64] В Великий четверг вечером совершается служба Страстей Христовых, на которых читаются из Евангелий двенадцать отрывков, охватывающих события от Тайной Вечери до Крестной смерти и Погребения Спасителя. *Седьмой* (Мф. 27:33—51) и *восьмой* (Лк. 23:32—49) отрывки повествуют о распятии Иисуса и обращении одного из разбойников, распятых вместе с Ним. Между чтением этих двух отрывков произносится 50-й псалом («Помилуй мя, Боже, по великой милости Твоей...»).— *60.*

[65] Лк. 23:34.— *61.*

[66] *Николай Николаевич Ге* (1831—1894) — художник, известный своими картинами на евангельские сюжеты. Глубокое влияние на его позднее творчество оказало учение Л. Н. Толстого, с которым Н. Н. Ге сблизился еще в 1862 г., а в последние годы жизни постоянно советовался относительно своих работ и всецело следовал советам писателя дать в своих картинах «простое, понятное и нужное людям христианство». «Распятие» (в нескольких вариантах — 1892 и 1894 гг.) принадлежит к серии поздних работ художника, особенно тесно связанных с «толстовством». В своей заметке Федоров выступает против попытки Л. Толстого и Н. Ге излишне «очеловечить» образ Спасителя, редуцировать его лишь до «учителя морали» — и морали «непротивления»,— а христианства — до «нравственной проповеди», увидеть в Христе лишь страдающего человека, а не Бога-Слово, пришедшего спасти мир, с обетованием всеобщего воскресения и обóжения. Особенно возмутил его в картине Ге образ разбойника, поскольку именно в обращении евангельского разбойника и словах Христа «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23: 43) видел мыслитель символ пришествия «в разум истины» и спасения всех, даже самых заблудших.— *61.*

[67] *Величко Василий Львович* (1860—1903) — писатель и поэт, печатался в «Новом времени», «Русской мысли», «Книжках „Недели"» и др.— *62.*

[68] Эпизод из Евангелия от Матфея, когда *сотник*, т. е. воинский начальник, имевший под командованием сотню солдат, вышел в Капернауме навстречу Христу с просьбой исцелить его больного слугу (Мф. 8:5—13). Именно о нем Христос сказал: «И в Израиле не нашел Я такой веры» (Мф. 8:10).— *62.*

[69] Федоров исходит из предположения, что римский воин, о котором пишет евангелист Марк в эпизоде распятия Христа, тот же, что и проявивший редкую веру в божественное могущество Христа в Капернауме. «Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: «истинно Человек этот был Сын Божий» (Мк. 15:38).— *63.*

[70] Знаменитая «*Жизнь Иисуса*» (1863) французского философа и писателя *Эрнеста Ренана* (1823—1892) рисовала Христа как исторически существовавшего проповедника, максимально освобождая при этом евангельское повествование от элемента сверхъестественного.— *63.*

[71] С *Пьером Бертло* (1827—1903), выдающимся французским химиком, Э. Ренан сблизился в середине 40-х гг., в период преподавания в пансионе Крузе, где Бертло был его учеником. Дружба эта длилась долгие годы и не осталась без влияния на развитие Ренана.— *63.*

[72] См. примеч. 65 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *482.— 64.*

[73] «В то время, когда ты удостоился посещения» (*франц.*).— *64.*

[74] Речь идет о работе Ренана «Histoire des origines du christianisme» («История происхождения христианства», 1863—1883).— *64.*

[75] Это, по неоднократно высказывавшемуся мнению Федорова, самое глубокое определение человека. В погребении мыслитель усматривал первоначальный импульс к воскрешению умершего: хоронили, прятали мертвого, как в землю зерно, в надежде, что восстанет, вновь прорастет.— *64.*

[76] *Каменные бабы* — название каменных изваяний (от одного до четырех метров высоты), ставившихся в древности обычно на погребальных курганах на степных пространствах от Днестра до Алтая и Монголии. В Монголии и Туркестане каменные бабы служили надгробными памятниками, а также изображениями умерших предков. Одно из таких каменных изваяний находилось (и теперь находится) во дворе Румянцевского музея, который Федоров называл *Предкремлевским.— 64.*

[77] Речь идет об одном из этапов сношений англиканской церкви с православной. После того как на Ламбетской конференции 1888 г. была высказана надежда на более тесное общение двух церквей, целый ряд иерархов-англикан в 90-е годы посетил Россию. Среди них были викарный епископ лондонского диоцеза Вилькельсон (1895), епископ питерборосский Крейтон (1896), а также *архиепископ йоркский* Маклаган (1897).— *64.*

[78] См. примеч. 83 к «Собору», а также преамбулу к «Проекту соединения церквей».— Т. I наст. изд., с. *501, 506.— 65.*

[79] Федоров имеет в виду те отрывки из Евангелия от Матфея, которые читаются на службах Великого понедельника и вторника. На литургии этих дней прочитывается фрагмент, повествующий о конце времен и страшном суде (Мф. 24:13—51; Мф. 25:1—46; Мф. 26:1—2), на утрени — те фрагменты евангелия, в которых содержится обличение книжникам, фарисеям и саддукеям (Мф. 21:18—43; Мф. 22:15—46; Мф 23:1—38) и заповедь о любви к Богу и ближнему (Мф. 22: 37—40).— *65.*

[80] *Пятидесятница* — см. примеч. 25 к I части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *470.— 66.*

[81] *Обиходник* — богослужебная книга, содержащая тексты церковных песнопений, положенные на ноты церковных напевов. Используется регентом при руководстве хором на клиросе.— *66.*

[82] Федоров цитирует определение «фигуры речи», данное английский психологом и философом *Александром Бэном* (1818—1903) в его книге «Стилистика и теория устной и письменной речи», М., 1866, с. *8.— 66.*

[83] *Генри Джордж* (1839—1897) — американский экономист, выдвигал идею единого земельного налога как средство борьбы с бедностью, которая, по его мнению, происходит от частной собственности на землю.

Альфред Уоллес (1823—1913) — знаменитый английский натуралист, разработавший одновременно с Дарвином теорию естественного отбора. В последние двадцать лет жизни, увлекшись социалистическими идеями, выступал как сторонник национализации земли.— *67.*

[84] Речь идет о явлении Одиссею тени Агамемнона в одиннадцатой песне «Одиссеи» Гомера.— *67.*

[85] Ин. 5:17.— *68.*

[86] *Диотима* — мантинейская жрица V в. до н. э., образом которой воспользовался Платон в диалоге «Пир». Здесь, в беседе с Сократом она развивает представление о любви как жажде творчества в красоте.— *69.*

[87] Знаменитые браки в греческой мифологии, в которых более яркую роль играет женская половина. *Эпиметей* — сын титана и океаниды, брат Прометея, *Пандора* — первая женщина, созданная из земли и воды Афиной и Гермесом; *Пелей* — сын героя Эака, *Фетида* — самая прекрасная из нереид, морских божеств.— *69.*

[88] Федоров цитирует книгу писателя и церковного историка *Владимира Александровича Керенского* «На Западе. Очерки внутреннего состояния современного лютеранства» (Казань, 1899, с. 33—34), подробно разбиравшую различные течения протестантской мысли в XIX в., в том числе идеи сторонников тюбингенской школы (Ф. Баур, А. Гильгенфельд, К. Кестлин, Д. Штраус и др.), отрицавших сверхъестественный характер христианства как богооткровенной религии.— *70.*

[89] *Христиан Карл Бунзен* (1791—1860) — немецкий дипломат, археолог и историк церкви.— *70.*

[90] См. примеч. 5 к «Супраморализму» — Т. I наст. изд., с. *509.*— *70.*

[91] Ин. 6: 40.— *71.*

[92] *Тертуллиан* (ок. 160 — после 220) — знаменитый христианский богослов, историк церкви и философ, особенно резко ополчавшийся на еретиков и язычников и проповедовавший крайний аскетизм.— *71.*

[93] *Федор Иванович Буслаев* (1818—1897) — известный русский филолог и искусствовед. Зная Федорова по Румянцевскому музею, высоко ценил его ученость и подвижническую жизнь.— *72.*

[94] *Даниил* — ветхозаветный пророк, в «Книге пророка Даниила» им было явлено не только будущее, но и сроки его исполнения (знаменитое пророчество о «семидесяти седминах» — Дан. 9: 24). Им предсказано пришествие Спасителя, Его казнь и разрушение иерусалимского храма, а также наступление грядущего Царствия Божия. *Геродот* — см. примеч. 1 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *477.*— *72.*

[95] «*Музей 3-го Рима*» — т. е. Московский Румянцевский музей и библиотека, в которой Федоров проработал четверть века.— *72.*

СТАТЬИ ФИЛОСОФСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ

Статьи этого раздела, преимущественно небольшого объема, входят во второй том «Философии общего дела». Датировка этих статей отсутствует. Как правило, относятся к 1890-м — началу 1900-х гг.

Переписка этих работ, их редактирование и составление в единый раздел «Статьи философского содержания» принадлежат В. А. Кожевникову. Из его писем к Н. П. Петерсону 1910 г., которому он отсылал приготовленные статьи Федорова для второго тома его сочинений, выясняются принципы работы Кожевникова над рукописными материалами философско-критического характера. Наряду с относительно законченными и цельными статьями эти материалы содержали и большое количество набросков, кратких изложений мысли, отдельных фрагментов, тем не менее представлявших значительный интерес. Вот что писал Кожевников Петерсону в письме от 23 августа 1910 г.: «В этих первоначальных набросках и вариантах талант Николая Федоровича, по мнению не моему только, но и других читавших их, например, Булгакова (философа Сергея Николаевича Булгакова.— *Сост.*) и знающих эти отрывки по выпискам в моей книге,—светит еще ярче, чем в больших статьях и самая их сжатость — большое достоинство в своем роде; особенно после больших статей в этих читатель найдет так сказать конденсированную суть первых; а по слогу эти наброски несомненно нередко сильнее, ярче и прозрачнее выражают великое содержание мыслей. Вчера я опять читал Булгакову многое из них, и он от многого был в восхищении.

Теперь я должен пояснить о своих приемах работы над этими листками. Их характер набросков, сделанных отрывочно, быстро, недоконченно, иногда обрываясь на полслове, иногда — затуманиваясь в выражении, очевидно, под влиянием ночной работы, доходившей до переутомления,— все это заставило меня взять на себя, не скажу право, а обязанность в подобных случаях поступать так, как приходилось много раз, если не всегда, поступать, когда мы бывало с Николаем Федоровичем днем переписывали то, что он набрасывал ночью, причем сам иногда говорил, что конец какой-нибудь статьи не дописан или брошен по утомлении или что редактирование того или иного выражения не задалось и требует поправки. Я полагаю, что если он сам не только дозволял мне (как и Вам, конечно, в сходных случаях) делать необходимые соединительные вставки для связи набросанных главных мыслей или заменять то или иное слово и даже целую фразу там, где иначе получалась неясность, двусмысленность или даже фальшивая постановка мысли. ⟨...⟩ я полагаю, что в подобных случаях теперь, когда его нет самого для этих необходимых исправлений, теперь не будет непочтением к его текстам внести эти необходимые вставки и поправки. ⟨...⟩ Само собою разумеется, что все поправки я допускал лишь в таких случаях, когда усматривал после внимательного разбора текста несомненный недосмотр или явно неудачное выражение; внося же поправку, брал ее из ближайших к данному тексту источников, чаще всего из этого же текста или из вариантов и аналогичных ему статей, а вставки редактировал, как и поправки опять-таки, насколько можно, его же собственными выражениями... Но в общем и поправок и вставок потребовалось сравнительно немного. Притом же все они (за исключением простых описок) мною обозначены скобками, то есть так: (.......... вставка моя), что должно быть оговорено и при печатании, так что, если бы даже редакция вставки и оказалась неудачною, всегда и всюду ясно будет читателю, где подлинный текст и где вставки издателей (ОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 28. Л. 57 об., 58 об., 54 об.). (В настоящем издании вставки В. Кожевникова заключены в угловые скобки). В этом же пись-

ме Кожевников объясняется насчет заглавий федоровских статей и статеек: «Многие даны самим автором, остальные надписал я, по необходимости, когда пользовался этими статьями для своей книги, ибо иначе не было бы возможности их цитировать (ведь это еще не напечатанные вещи и на страницы ссылаться нельзя!) Все заглавия, данные мною, взяты из самих статей и почти все в дословных их выражениях. Заглавия дают определенное понятие о содержании статей и многие сами по себе колоритны, так как являются отражением того остроумия, которым блещут эти статьи (например, про Гегеля «Панлогизм или иллогизм?» или «Философ-чиновник»). Я потому очень стоял бы за сохранение этих заглавий» (Там же).

Перед Кожевниковым встал вопрос, что делать с вариантами одной и той же статьи, тем более что в каждом из них были свои свежие мысли и важные повороты. Как правило, он старался их «скомбинировать во-едино, если это оказывается возможным и полезным». В связи с подобного рода работой над многочисленными статьями Федорова о Ницше, вариантами их, добавлениями к ним и отдельными отрывками он писал Петерсону 16 декабря 1910 г.: «Прием этот изредка пришлось применять и в посылаемых статьях (о Ницше.— *Сост.*) и, я думаю, против этого и Вы ничего иметь не будете: это единственное средство сохранить кое-что ценное, сохранившееся в мелких набросках. Быть может, спайка их не всегда выходит гладкая, но все же, полагаю, это лучше, чем выбрасывать ценное по мысли за борт, потому только, что форма набросков черновая» (ОР РГБ, Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 28. Л. 62 об.).

В подходе Федорова к другим философским системам мысли выразительно проявился проективный характер его мышления. Рассматривая эти системы в оптике собственного учения, русский философ часто строит своего рода «проект» их «должного» развития. Философско-критические статьи Федорова становятся по существу одной из вариаций изложения идей «общего дела». Здесь федоровское учение, отталкиваясь от других систем и нередко определяя себя в традиционных философских категориях (причина — следствие, добро — зло, детерминизм — индетерминизм, теоретический и практический разум и т. д.), радикально переосмысляет их. Россыпь небольших критических статей о Канте, Гегеле, Шопенгауэре, немецких «философах чувства и веры», Ницше, Вл. Соловьеве, славянофилах и др. становится новой мозаичной картиной федоровского учения, одновременно выявляя с необычного ракурса важнейшие стороны и глубинные слабости идей этих мыслителей.

[1] Одно из излюбленных изречений Федорова, нередко им приводимое. Абсолютное знание по Федорову возможно в сотворенной или воссозданной модели, когда познаваемый объект станет нашим созданием, будет приведен в строй, порядок, сведен к нашему закону. Отсюда его идея превращения гносеологии в гносеоургию — «познание делом».— *77.*

[2] Речь идет о землетрясениях. См. также примеч. 4 к статье «Супраморализм, или всеобщий синтез».— Т. I наст. изд., с. 509.— *77.*

[3] Под *зендским мировоззрением* Федоров понимает представление о конечной победе добра над злом, выраженное в зороастризме в «Зенд-Авесте» (см. примеч. 2 к IV части «Записки».— Т. I наст. изд., с. *489*). К нему, по мнению мыслителя, примыкает и славянское жизневоззрение. Им он противопоставляет восточный буддизм, утверждающий, что зло неразрывно сопряжено с жизнью вообще. В языческих верованиях древних германцев отчетливо выражена идея будущей гибели людей и богов, т. е. торжества сил разрушения и небытия. В немецкой философии, как правило, признается диалектическая необходимость зла (Гегель, Гете). Кант усматривает «радикальное зло» в непосредственной природе человека. Шопенгауэр прямо смыкается с восточным буддизмом, а Ницше с его принципом «по ту сторону добра и зла» утверждает жестокую по отношению к большинству аристократическую мораль «сверхчеловека». Наконец, Эдуард Гартман создает своего рода нигилистическую религию, по которой высшая цель эволюции — полное уничтожение Вселенной.— *78.*

[4] «*Кёнигсбергский путь*», т. е. кантовский, или, для Федорова, отвлеченно-философский.— *80.*

[5] *Вильгельм Макс Вундт* (1832—1920) — немецкий психолог и философ. Основатель психофизики или физиологической психологии, экспериментально изучавший соотношения и связи психических состояний и физиологических процессов. (См. в рус. пер. его соч. «Основания физиологической психологии», вып. 1—2, М., 1880—81). Капитальный философский труд Вундта «Система философии» (рус. пер. СПб., 1902) рассматривает бытие как систему духовных, обладающих волей существ, причем природа, материальный мир предстает необходимым условием их проявления. Истинным бытием признается по существу лишь духовная деятельность, как личностная, так и коллективная, продуктом которой становятся такие духовные образования, как религия, искусство, наука и государство.— *81.*

[6] *Джон Стюарт Милль* (1806—1873) — английский философ-позитивист, политэконом, продолжатель линии традиционного английского эмпиризма, в этике — утилитарист бентамовского типа. Разделял ряд философских и логических установок *О. Конта.— 81.*

[7] философская скука (*лат.*).— *83.*

[8] Этим вопросом Федоров по-своему резюмирует подход к поведению человека, выразившийся прежде всего в работе Канта «Антропология с прагматической точки зрения» (1788), в кото-

рой на ряде конкретных примеров (скажем, о «хорошем обеде в хорошем обществе») немецкий философ пропагандирует разумную умеренность.— *84.*

[9] *Третья антиномия* чистого разума, по Канту, касается вопроса о свободе и необходимости. Тезис: «Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность». Антитезис: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы».— *84.*

[10] Тезис *четвертой антиномии*: «К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность» (иначе говоря, Бог). Антитезис: «Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности в мире, ни вне мира — как его причины». Кант разрешает антиномию, отнеся тезис и антитезис к различным областям: тезис действителен в царстве вещей самих по себе, антитезис — в мире природных явлений, подчиненном необходимости.— *84.*

[11] *Первая антиномия* Канта касается мира в целом. Тезис ее гласит: «Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве», антитезис: «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени и в пространстве». Вывод Канта о том, что и тезис, и антитезис неверны, основан на его представлении о пространстве и времени как об априорных формах чувственности, неприложимых к миру в целом как ноумену.— *84.*

[12] Федоров несколько видоизменяет Христову заповедь: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец наш Небесный» (Мф. 5: 48). Как правило, Федоров предпочитает называть Бога *Богом отцов*, основываясь при этом на ветхозаветном самоопределении Бога: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3: 6), к которому Новый завет добавляет: следовательно, «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22 : 32). Верность такому Богу, по Федорову, обретает особую трепещущую святость, поскольку за Ним стоит весь ряд отцов человеческих, вплоть до самого первоотца, которые и для нас, уподобляющихся Богу, должны быть «не мертвые, но живые». Бог отцов — есть небесный представитель земных наших отцов, а земные отцы (тут Федоров опирается на известную традицию, в частности на Филона Александрийского) суть символы Отца Небесного.— *86.*

[13] «земля, мир» (*лат.*).— *86.*

[14] «город» (*лат.*).— *86.*

[15] В этой серии иронических восклицаний-призывов Федоров обнажает ту систему ценностей, на которой, по его мнению, стоит современная торгово-промышленная городская цивилизация.— *86.*

[16] *Вторая антиномия* Канта заключается в утверждении, что «всякая сложная субстанция состоит из простых частей» (тезис) и, напротив, что «ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей» (антитезис).— *88.*

[17] *Автономия* — основное понятие этики Канта, выдвинутое им в «Критике практического разума». Принцип автономии утверждает независимость морального долга от любых внешних целей, интересов, условий, выдвигает самоочевидный нравственный закон, категорический императив личной совести.— *89.*

[18] букв. «с кафедры» (*лат.*). Употребляется, как правило, в ироническом смысле, означая «непререкаемо, авторитетно».— *89.*

[19] *Гетерономия* — противоположное автономии этическое понятие, признающее зависимость морали от разного рода внешних принуждений, будь то импульсы человеческой природы, естественные потребности, интересы или общественные требования (гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм). Кант критиковал гетерономную этику французских просветителей.— *90.*

[20] Призыв «*Назад к Канту*», знамение целой философской эпохи 2-й пол. XIX в., был впервые провозглашен немецким философом Отто Либманом в его книге «Kant und die Epigonen», Stuttg., 1885 («Кант и эпигоны»). В самом общем смысле этот призыв означал отвержение объективного историзма Гегеля и поворот в пользу трансцендентализма Канта.— *91.*

[21] *Фридрих Паульсен* (1846—1908) — немецкий философ, этик и историк философии. Определяя свою философскую систему как «идеалистический пантеизм», Паульсен усматривал в реальности проявление единой духовной Всежизни; наряду с другими немецкими философами (Лотце, Вундт, Э. Гартман) утверждал философию как метафизику, как универсальную форму знания о мире, решающую онтологические и космологические проблемы. Автор книг о Канте: «Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantishen Erkenntnistheorie», Lpz., 1875 («Опыт истории развития кантовской теории познания») и «Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre», Stuttg., 1898. Последняя была переведена на русский язык: Ф. Паульсен. Иммануил Кант. Его жизнь и учение, СПб., 1899. Излагая ниже подход Паульсена к Канту, Федоров опирается на эту работу.— *91.*

[22] Федоров цитирует книгу Паульсена «Иммануил Кант. Его жизнь и учение». с. 2.— *91.*

[23] См. выше примеч. 17, 19.— *92.*

[24] «*Трансцендентальная диалектика*» — второй отдел «Трансцендентальной логики» Канта (2-я часть «Критики чистого разума»), в котором рассматриваются априорные идеи чистого разума. В этом отделе Кант опровергает все доказательства бытия Бога.— *92.*

[25] «*Трансцендентальная аналитика*» — первый отдел «Трансцендентальной логики» Канта, исследующий априорные формы рассудочного мышления.— *92.*

[26] Термины Федорова.— *94.*

[27] «Суждение ценности» (*нем.*).— *95.*

[28] *Вильгельм Виндельбандт* (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства; в своих трудах по истории философии рассматривал ее с точки зрения кантианства. Философия определялась им как всеобщая наука о ценностях. Принимая кантовский примат практического разума над теоретическим, выдвигает философию, основанную на идее должного, на оценочных суждениях, в противовес опытным наукам, основанным на эмпирическом опыте и теоретических суждениях. Выделяя логические, эстетические и религиозные ценности, рассматривал их в восходящем ряду. Вместе с неокантианцами марбургской школы удалял из кантовской философии «вещь в себе».— *96.*

[29] Здесь и ниже Федоров имеет в виду следующее высказывание немецкого философа: «Но всю свою энергию критика Кант обнаруживает лишь в Трансцендентальной Диалектике, показывающей принципиальную несостоятельность одной за другой отдельных метафизических наук: рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии» (Виндельбандт. Философия Канта (Из истории новой философии), СПб., 1895, с. 101).— *96.*

[30] В качестве эпиграфа Федоров выписывает названия ряда статей Канта, посвященных проблемам философии истории. При жизни Федорова эти небольшие работы немецкого философа не были еще изданы в русском переводе.— *97.*

[31] Имеется в виду статья Канта «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltburgerlicher Absicht» («Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»), опубликованная впервые в "Berlinische Monatsschrift", 1784, № 4, S. 385—411. В рус. пер. напечатана в сб. «Родоначальники позитивизма», вып. I, СПб., 1910. В этой работе Кант выдвигает девять положений, составляющих, по его мысли, своего рода «путеводную нить» для понимания истории человечества, которая разворачивается «согласно определенному плану природы». Высшей целью всемирно-исторического процесса немецкий философ признает установление «всеобщего правового гражданского общества». (См. И. Кант. Соч. в 6-ти тт., Т. 6, М., 1966, с. 7—23).— *97.*

[32] *Анн Робер Жак Тюрго* (1727—1781) — французский государственный деятель, философ-просветитель, сотрудник «Энциклопедии», экономист физиократической ориентации. Свою концепцию социального прогресса, предвосхитившую теорию Кондорсе и ряд положений О. Конта, строил на основе природной законосообразности. В «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант развивает свое видение истории, отправляясь от мысли, что «*проявления* воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы, определяются общими законами природы», а также постоянно апеллируя во всех своих «положениях» к «мудрости природы», долженствующей «служить правилом при рассмотрении всех... установлений» (Соч. в 6-ти тт., Т. 6, с. 7, 9).— *98.*

[33] «*Положение первое*» у Канта гласит: «*Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития*» (Там же, с. 8).— *98.*

[34] «*Положение второе*» формулируется Кантом так: «*Природные задатки человека* (как единственного разумного существа на земле), *направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде*» (Там же, с. 9).— *98.*

[35] «*Положение третье*» утверждает, что «*природа хотела, чтобы человек... всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом*» (Там же, с. 9—10). Эта мысль близка основному положению федоровской антропологии: человек совершенствует свою природу только собственным трудом и творчеством. Правда, Федоров предельно расширяет разумно-трудовую самодеятельность человека до творчества самой жизни, до задачи достижения бессмертия и радикального преображения природы человека и мира, в то время как Кант в своем идеале родового и социального прогресса человечества никогда не посягал на такие «онтологические» задачи.— *98.*

[36] «*Положение четвертое*» Канта трактует о том, как природа пользуется «недоброжелательной общительностью» людей, «антагонизмом их в обществе», «завистливо соперничающим тщеславием», «ненасытной жаждой обладать и господствовать» как стимулом к активности, к развитию, к установлению «законосообразного порядка», всеобщего правового состояния, в котором противоречия, вражда и борьба вынужденно ограничиваются и уравновешиваются законами. Федоров, однако, считает, что если такая природная «диалектика» и приносит какие-то плоды, то она все же недостойна человека разумного (тем более на «совершеннолетней» стадии его развития) и не может привести к прочному умиротворению, «братотворению» мира.— *98.*

[37] «*Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа,— достижение всеобщего правового гражданского общества*» — так звучит у Канта его «*положение пятое*», раскрывающее далее суть «справедливого гражданского устройства» как сочетания «величайшей свободы» (т. е. «полного антагонизма») с «непреодолимым принуждением» (Там же, с. 12, 13).— *98.*

[38] В «*положении шестом*» Кант ставит «самую трудную», полностью нерешаемую, по его мнению, проблему человеческого рода: проблему верховной власти, «господина», в которых нуждается такое несовершенное «животное», как человек, по своей природе стремящийся к злоупотреблению «своей свободой в отношении своих ближних» (Там же, с. 14).— *98.*

[39] «*Положение седьмое*» у Канта гласит: «*Проблема создания совершенного гражданского*

устройства зависит от проблемы установления законосообразных внешних отношений между государствами и без решения этой последней не может быть решена» (Там же, с. 15).— *98*.

[40] Федоров предлагает свой «проект» истинной «логики Дела», имея в виду конкретно так называемую «Малую логику» («Наука логики») Гегеля, входящую в качестве первой части в «Энциклопедию философских наук» (1817). Федоров пользовался ее русским переводом, сделанным в 60-х гг. В. Чижовым.— *104*.

[41] *Филипп Маргейнеке* (1780—1846) — профессор теологии в Берлине, первый издатель и редактор «Лекций по философии религии» Гегеля.— *105*.

[42] «*Философия духа*» — третья, завершающая часть «Энциклопедии философских наук». В соответствии с принципом диалектической триады здесь выделяются три ступени развития духа: субъективный дух (индивидуальное сознание человека), объективный дух (человеческое общество) и абсолютный дух (искусство, религия и философия), причем философия предстает венцом саморазвития и самопознания «абсолютной идеи».— *106*.

[43] Формула всемирной истории, выраженная Гегелем во введении к «Философии истории».— *107*.

[44] «*Нечто*» и «*Иное*» («Другое») — моменты наличного (т. е. определенного, ограниченного, конечного) бытия у Гегеля, зависящие друг от друга и не могущие быть разделенными: «Нечто становится иным, но иное само есть нечто, следовательно, оно опять в свою очередь становится иным и так до бесконечности» («Наука логики», § 93).— *108*.

[45] Цитата взята Федоровым из начала статьи В. С. Соловьева «Гегель» для энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона. См. т. 8, СПб., 1892, с. 217, столб. 2.— *109*.

[46] Там же.— *110*.

[47] *Николай Яковлевич Грот* (1852—1899) — историк философии, председатель с 1887 г. Московского психологического общества, основатель первого в России философского журнала «Вопросы философии и психологии», поддерживал дружеские отношения со Львом Толстым и Афанасием Фетом, с которым, по свидетельству современника, «они имели соединительное звено в общем любимце — философе Шопенгауэре» (В. И. Шенрок. К биографии Н. Я. Грота//Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах. СПб., 1911, с. 52). 14 февраля 1888 г. Грот организовал публичное юбилейное заседание Московского психологического общества, посвященное памяти Шопенгауэра, на котором выступил с докладом «О значении философии Шопенгауэра», отразившем его двойственное отношение к знаменитому немецкому философу. (См. «Труды Московского Психологического общества», вып. I, М., 1888.) В статье «Философские взгляды и научная деятельность Н. Я. Грота» П. П. Соколов проанализировал философское видение Грота в связи с учением Шопенгауэра: «Он (Грот.— *Сост.*) полагает в основу мирового процесса «мировую волю к жизни» и видит в ней источник всякого бытия и развития; но она, по его представлениям, не бесконечный принцип, а скорее конечная сила, созданная Божественной волей и вложенная ею в недра природы. Он называет мировую волю единой и в противоположность Шопенгауэру наделяет ее свойствами разумности и добра» (Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях, письмах, с. 116). Тем не менее для Грота мировая воля — все, а человек — лишь исполнитель велений этой силы, временное ее вместилище, призванный в конце концов раствориться в океане бесконечного.— *111*.

[48] Федоров имеет в виду слова Люцифера из I действия мистерии Байрона «Каин», злобно извращающие образ Бога Триединого в облик одинокого бессмертного «тирана»:

... Но пусть теперь сидит
Он на своем престоле одиноком,
Творя миры, чтоб облегчить себе
Ни с кем не разделяемую вечность
И бытие бессмертное свое!
Пусть громоздит планеты на планеты;
Тиран неразрушимый, бесконечный,
Он одинок! Когда бы истребить
Мог самого себя, то это было б лучшим
Из всех даров могущества Его.

(Пер. Е. Зарина. Полн. собр. соч. Байрона. Т. 2. СПб., 1905, с. 456.).— *111*.

[49] Следующие несколько статей Федорова посвящены основным представителям направления Glaubensphilosophie (философии чувства и веры), выступавшей как против просветительского рационализма, так и кантовского критицизма с защитой непосредственной достоверности («веры», «чувства», «откровения», «разума»). В своем анализе Федоров основывается на том фактическом материале, который ему дало фундаментальное исследование В. А. Кожевникова. Основные цитаты из этих философов приводятся Федоровым по этой книге.— *111*.

[50] За благородным "Cogito" не забывать о еще более благородном "Sum"! (*нем.*).— *111*.

[51] *Тильзитский мир* — договор о мире между Францией и Пруссией, непосредственно связанный с одноименным мирным договором между Францией и Россией (1807), по которому Пруссия

теряла треть своей территории, вынуждена была платить огромную контрибуцию, попадала в прямую зависимость от наполеоновской Франции.— *112.*

[52] *Фридрих-Вильгельм*, курфюрст бранденбургский, прозванный *Великим курфюрстом* (1620—1688), правил с 1640 г., деятельный участник антифранцузской коалиции, двух войн против Людовика XIV, способствовал расцвету экономики и культуры своего государства, широко привлекая эмигрантов, давая приют всем гонимым за веру. При его содействии был основан университет в Дюисбурге, открыта публичная библиотека в Берлине.— *112.*

[53] *Фридрих I* (1657—1713), прусский король (1701—1713), сын Фридриха-Вильгельма, продолжавший его политику покровительства гонимым за религиозные убеждения. В 1694 г., в бытность его еще курфюрстом Бранденбургским (под именем Фридриха III) им был основан университет в г. Галле. Позднее способствовал возникновению в Берлине первой академии искусств и академии наук.— *112.*

[54] *Эрнест Лависс* (1842—1922) — французский историк, под его руководством и при его участии были созданы многотомные коллективные труды по истории Франции и всеобщей истории. Федоров имеет в виду его работу “Etudes sur l’histoire de Prusse”, P., 1879 («Этюды по истории Пруссии»), в которой важнейшее место было отведено истории развития культуры и просвещения. *Королем-ректором* он называл Фридриха I (см. выше, примеч. 53), а *королем-сержантом* его сына Фридриха-Вильгельма I, короля Пруссии (1713—1740), преобладающей страстью которого была армия, ее формирование и муштровка. Своему сыну, будущему Фридриху II Великому он передал третью по численности и первую по выучке во всей Европе армию.— *112.*

[55] *Иоганн Георг Гаман* (1730—1788) — немецкий философ чувства и веры, догматическому рационализму противопоставил требования живой веры, не нуждающейся в доказательствах, и непосредственное чувство, выдвигал интуитивный момент в познании и творчестве. В работах, фрагментарных и замысловато-причудливых, выходивших под странными псевдонимами («северный маг», «рыцарь розового креста», «северный дикарь», «телонарх» и др.), Гаман обсуждает вопросы философии истории, философии языка, творчества и гениальности, религиозной критики культуры. Стал одним из предтеч настроений эпохи романтизма в Германии.— *113.*

[56] Как показал в своей книге В. А. Кожевников, Гаман останавливался на идеале лишь индивидуального, субъективно-внутреннего развития, вполне мирясь с фундаментальным несовершенством жизни и природы человека, был проникнут культом первозданного и «бессознательного», натуралистическим, пассивным мироощущением, захватывавшим и его понятие о религии. Это позволило Федорову увидеть логический предел такого мировоззрения в философии *Эдуарда Гартмана* (1842—1906) с его видением коллективного «идейного» самоубийства человечества как акта самоупразднения бессмысленной мировой воли к бытию и, следовательно, самого бытия. В основном сочинении Гартмана “Philosophie des Unbewussten”, B., 1869 (несколько сокращенный русский его перевод А. А. Козлова вышел под заглавием «Сущность мирового процесса», СПб., 1902) универсальное первоначало, высшая метафизическая сущность получает название «*Бессознательного*».— *113.*

[57] См. примеч. 98 к III части «Записки».— Т. I наст. изд., с. *483.*— *113.*

[58] *Геккелевское фантастическое дерево животно-человеческого рода* — так Федоров называет систему животного царства, основанную на происхождении групп животных одних от других, по филогенетическому принципу, принадлежащую немецкому зоологу-дарвинисту Эрнсту Геккелю (1834—1919). Он постулировал существование некоего общего прародителя всех многоклеточных животных, названного им гастреей (своего рода первичный кишечник с отверстием). «Теория гастреи» была опровергнута еще И. И. Мечниковым.— *113.*

[59] Слова Гамана цитируются Федоровым по книге Кожевникова «Философия чувства и веры», с. 252. Кожевников внимательно анализирует отношение Гамана к древнегреческому мировоззрению, стремление немецкого философа внести в современный мир некоторые его ценные стороны. Античное “Homo sum” («Я человек» с известным окончанием: «и ничто человеческое мне не чуждо») стало для Гамана, по определению Кожевникова, «альфой и омегой его собственной философии» (Там же, с. 251).— *113.*

[60] Но, как добавляет Кожевников: «К натуралистическому, самодовольному, в значительной степени фаталистическому античному “Homo sum” с точки зрения Гамана в человеке нового времени присоединяется еще смиренномудрое христианское “Ecce Homo!” — сознание человеческой слабости, недостаточности, сознание, составляющее необходимую ступень для перехода от ограниченного в своем самодовольстве античного “omnia humana!” к добавлению, внушенному смиренным сознанием недостаточности только человеческого: “sed et divina omnia!” (Там же, с. 252). Однако, как проницательно отмечает Федоров, «Се человек» — это слова, сказанные язычником Пилатом по отношению к Христу (Ин. 19: 5), и они не могут считаться — при их переносе на представителей рода людского — собственно христианским их самоопределением. Неопределенному, таящему в себе соблазн гуманистического самообожествления названию «человек» Федоров предпочитал более конкретное, прямо намекающее на родовой долг — «сын человеческий» («дочь человеческая») или «сын умерших отцов».— *114.*

[61] «Все божественное, но и все человеческое» (*лат.*). Кожевников пишет, что Гаман пытался на почве синтеза античного и христианского миро- и жизневоззрения «создать новый нравственный

идеал», который сумел бы преодолеть ограниченность «и натуралистического античного гуманизма, и христианского аскетизма» и тем самым «воплотить в личности, а через нее в целом человечестве “omnia humana, sed et divina omnia” (т.е. «все человеческое, но и все божественное»,— *Сост.*) — *В. А. Кожевников*. Цит. соч., с. 252.— *114*.

[62] «*Буря и натиск*» — название литературного движения в Германии 70-х гг. XVIII в. (по одноименной драме одного из участников этого течения Ф. М. Клингера), теоретиком которого был И. Г. Гердер, а главными участниками — молодой Гете, Г. Л. Вагнер, Г. А. Бюргер, Я. М. Ленц, Ф. Мюллер, И. Г. Фосс и др. Почитатели Руссо, бурные гении выдвигали идеал природы, чувства, национально самобытного искусства. В противовес рационалистическим нормам классицистической эстетики, стремились в своем творчестве к напряженным страстям и сильным героико-бунтарским характерам, исповедуя культ оригинального гения и интуитивного творчества.— *114*.

[63] Федоров цитирует высказывание немецкого исследователя *Рохолля* по книге Кожевникова «Философия чувства и веры», с. 135. Имеется в виду работа: Rocholl. I. G. Gaman. Ein Vortrag, Hannover, 1869 (Рохолл. И. Г. Гаман. Лекция, Ганновер, 1869).— *114*.

[64] Перед сочинением Кожевникова стояли четыре больших эпиграфа, взятых из произведений Гамана. Вместо них Федоров предлагает два или три других, более близких ему самому по духу.— *114*.

[65] Федоров пересказывает следующее место из письма Гамана к Гердеру, которое Кожевников цитирует на с. 248—249 своей книги: «Восхищаться древними, обсуждать их, анатомировать, препарировать мумии из них, все это — не что иное, как ремесло; задача состоит в том, чтобы восстановить, воскресить древних».— *114*.

[66] Федоров не совсем точно цитирует следующее место из Гердера, приводимое Кожвниковым в подстрочном примечании к с. 210 своей книги: «Библейские сказания драгоценны не только как памятник исторических судеб человечества, но и как летопись его психологического развития: каждая библейская история есть пророчество, исполняющееся на пространстве всех веков и в душе каждого человека».— *114*.

[67] Неточная цитата из Гамана. Вот точный текст по книге Кожевникова, с. 211: «Поле истории представляется мне все еще широким полем, усеянным иссохшими, истлевшими костями. Дыхания жизни еще нет в них; и пророк все еще вещает слова Господа одному ветру пустыни».— *114*.

[68] Хотя Гаман выступал за живую, полнокровную историю, воскрешающую прошлое для контакта с настоящим во всей полноте его красок и деталей против сухого, безжизненного ее представления, все же для Федорова это лишь «мнимое», «мысленное», «*метафорическое*» *воскрешение* былого, былых деятелей истории.— *115*.

[69] Оба произведения, и «*Человек-растение*» (1748), и «*Человек-машина*» (1747), принадлежат перу *Жюльена Офре Ламетри* (1709—1751), французского философа и врача, апологета материализма и атеизма; обе книги были опубликованы анонимно: первая — в Германии, вторая — в Голландии. *Гольбахов кружок* — философский салон Поля Анри Гольбаха (1723—1789), одного из идеологов французского Просвещения, где собирались по преимуществу единомышленники хозяина, «банкетные философы», по выражению Федорова, и обсуждался круг проблем, волновавший просветителей и энциклопедистов.— *115*.

[70] Эта оценка Руссо, принадлежащая его комментатору и исследователю Бризару, была высказана им в примечаниях к “Contrat Social. Petits chefs d'oeuvres de Rousseau”, P., 1870, p. 151. Кожевников приводит ее на с. 354 книги «Философия чувства и веры».— *115*.

[71] *Фридрих Генрих Якоби* (1743—1819) — немецкий философ и писатель, виднейший представитель философии чувства и веры; автор философских романов “Allwills Briefsammlung”, 1775—1776 («Из писем Эдуарда Альвилля») и “Woldemar”, 1779 («Вольдемар»), в которых дал наиболее выразительное для своего времени учение о «прекрасной душе»: счастливо гармоничной, «доброкачественной» натуре, определяемой в своих поступках внушениями добрых чувств, любовью к истине и красоте. По свидетельствам современников, обильно представленным в книге Кожевникова, сам Якоби являл собой тип такой «прекрасной души»: «добрый гений», праведник, полный нравственного энтузиазма и душевной энергии.— *115*.

[72] *Корнелиус, Каульбах* — см. примеч. 38, 57 к ст. «Собор».— Т. I наст. изд., с. *497, 499*. *Фридрих Иоанн Овербек* (1789—1869) — немецкий художник-монументалист, организатор и глава кружка «назарейцев» (окончательно оформился в Риме в 1810 г.), стремившихся к возрождению средневекового христианского искусства. Часто работали коллективно, исполняя фресковые циклы (росписи вилл, церквей, дворцов). Автор больших полотен на религиозные, аллегорические и исторические темы. Искусство Овербека, отличного рисовальщика, мастера многофигурной композиции, отличалось, как и искусство Корнелиуса и Каульбаха, философической рассудочностью и отвлеченностью, налетом сентиментального стилизаторства.— *116*.

[73] Из всех представителей философии чувства и веры Якоби оказался ближе всего Федорову как чертами своей личности, так и тем, что апология чувства у него выходила в определенное действие. Как писал Кожевников о понимании чувства у Якоби: «оно — *сила жизни, возможность и орган деятельности*, и лишь в этом смысле, лишь насколько оно есть средство и условие *действия*, поступка, живого и жизнь рождающего акта, лишь настолько оно и полезно, и могуче, и прекрасно, и священно (Цит. соч., с. 642). Кожевников здесь явно додумывает за Якоби, у самого немецкого

философа действие, рожденное из чувства, останавливается разве что на жизненном поступке и вовсе не становится «жизнь рождающим актом», как того хотелось бы Федорову и его последователю.— *116*.

[74] *Готфрид Эфраим Лессинг* (1727—1781) — немецкий философ-просветитель, теоретик искусства, писатель. В 1785 г. были посмертно опубликованы беседы Лессинга с Якоби, вызвавшие знаменитую полемику о Спинозе, продолжавшуюся два года (1785—1787). В споре с Мендельсоном Якоби утверждал, что спинозизм был по существу классическим выражением рассудочного рационализма, восторжествовавшего в Просвещении. В полемике приняли участие также Гете и Гердер.— *116*.

[75] В своей пьесе "Nathan der Weise", 1779 («*Натан Мудрый*», рус. пер. 1875) Лессинг защищал право свободного исследования теологических проблем и веротерпимость.— *116*.

[76] Не совсем точная цитата из гл. XIX книги «Отрочество» автобиографической трилогии Л. Н. Толстого «Детство, отрочество, юность». В этой главе писатель рассказывает о своей чрезмерной отроческой склонности к отвлеченным размышлениям, которую он сам оценивает достаточно негативно: переизбыток рефлексии ослабил, по его самооценке, юношеские волю, здравый смысл и непосредственность чувства. «Но ни одним из всех философских направлений,— пишет здесь Толстой,— я не увлекался так, как скептицизмом, который одно время довел меня до состояния близкого сумасшествия. Я воображал, что, кроме меня, никого и ничего не существует во всем мире, что предметы не предметы, а образы, являющиеся только тогда, когда я на них обращаю внимание...» — *117*.

[77] Мф. 19: 6. Мк. 10: 9.— *117*.

[78] *Неокантизм* (неокантианство) — философское течение последней трети XIX — первой трети XX в., стремившееся к развитию и критическому преобразованию трансцендентального идеализма Канта. Различные интерпретации кантовской философии, различные типы ее реформирования дали ряд направлений неокантианства. Федоров имеет в виду физиологическое его направление, которое, разрабатывая физиологию органов чувств, утверждало единство психофизической организации человека, заменив ею кантовскую априорность (Гельмгольц, Ланге). *Густав Теодор Фехнер* (1801—1887) — немецкий физик, психолог и философ. Переосмысляя Шеллинга в духе анимизма, представлял Вселенную одушевленной, материю как своего рода тень, изнанку психического. Опираясь на эксперимент и его математическую обработку, стал основателем особого направления — *психофизики*, изучающей соотношения психических и физических явлений (психофизический параллелизм).— *117*.

[79] См. выше примеч. 5.— *117*.

[80] *Фридрих Альберт Ланге* (1828—1875) — немецкий философ, представитель физиологического направления в неокантианстве, автор труда "Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bd, Lpz, 1860 (рус. пер. «История материализма и критика его значения в настоящее время», т. 1—2, СПб., 1881—1883). Ланге признавал и внешний мир, и человеческий разум явлениями непознаваемыми; превознося религиозную веру в противовес рациональному познанию, считал «вещь в себе» «предельным понятием», созданием разума. Выдвигал приоритет моральных идеалов в разрешении социальных антагонизмов.

Герман Коген (1842—1918) — немецкий философ, глава марбургской школы неокантианцев, автор книг "System der Philosophie", tl. 1 — "Logik der reinen Erkenntnis, B., 1902; tl. 2 — "Ethik des reinen Willens", B., 1904; tl. 3,bd. 1—2 — "Ästhetik des reinen Gefühls, 2 Aufl., B., 1923 («Система философии», «Логика чистого познания», «Этика чистой воли», «Эстетика чистого чувства»). Выводя из чистой мысли не только априорные формы рассудка и чувственности, но и сам объект познания, считал «вещь в себе» формальным принципом, задачей познания. Если, по Когену, чистая мысль, логика сознания строит науки естественные, то в общественных науках такую же роль играет этика, дающая регулятивные идеи культуре через юриспруденцию. С позиций «этического социализма» выдвигал идеал культурного и нравственного прогресса, ведущего к созданию все более совершенного «правового государства».

Ханс Файгингер (Файхингер) (1852—1933) — немецкий философ-неокантианец, основатель журнала "Kant-Studien" (1897) и Кантианского общества (1905), автор двухтомного "Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, bd. 1—2, Lpz, 1881—1882 («Комментарий к Критике чистого разума»). В работе "Philosophie des Als ob", 1876—1878 («Философия как бы») разработал концепцию фикционализма, или «критического позитивизма», рассматривающую результаты познания мира как бесконечную сумму мнимостей, от которых ускользает действительность сама по себе. Файгингер разрушает не только реальность мира, но и саму философию как одну из таких же фикций.— *118*.

[81] *Иоханнес Фолькельт* (1848—1930) — немецкий философ и психолог, автор книг "Kant Erkenntnistheorie", Lpz., 1879 («Теория познания Канта») и "Erfahrung und Denken", Hamb.— Lpz., 1886 («Опыт и мышление»); в них он развил свою систему «транссубъективизма»: впечатления, доставляемые опытом от реальности, организуются в целое благодаря «транссубъективному минимуму» (обнаруживающемуся в бессознательной сфере коллективного духа, множественности сознаний), который и удостоверяет общезначимость суждений о бытии.

Отто Либман (1840—1912) — немецкий неокантианец. Основные сочинения: "Zur Analysis der

Wirklichkeit", Strassburg, 1876 («К анализу действительности») и "Gedanken und Tatsachen", 2 bd., Strassburg, 1882—1901. («Мысли и факты»). Отвергая кантовскую «вещь-в-себе», основывал свою философию на феноменализме и априоризме. Метафизика, претендующая на раскрытие сущности мира, обречена, по его мнению, лишь на гипотетические построения.

Вильгельм Виндельбанд — см. выше примеч. 28.— *118.*

[82] *Эрнст Лаас* (1837—1885) — немецкий философ, в трехтомном труде "Idealismus und Positivismus", B., 1879—1884 (рус. пер. «Идеализм и позитивизм», СПб, 1907) представил свою гносеологическую теорию, носившую название «коррелятивизм»,— в ней утверждается соотносительность субъекта и объекта, а мир предстает как сумма всех существующих от него ощущений. Выступал и против объективного идеализма платоновского типа, и против ряда разновидностей неокантианства.

Алоиз Риль (1844—1924) — немецкий философ, представитель «критического реализма». В своем основном сочинении "Des philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft", Lpz., 1876—1878 (на рус. яз. издана часть его под заглавием «Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма», М., 1888) определял теоретическую философию как критику познания, как особую науку, отвергающую явную и скрытую метафизику и исследующую источники и границы научного познавания мира. Практическая философия в отличие от теоретической (учения о науке) включает в себя познание должного, ценностный аспект человеческого бытия, вырабатывает нравственные установки и высшие идеалы.

Рихард Авенариус (1843—1896) — швейцарский философ, один из родоначальников эмпириокритицизма, разновидности позитивизма. Развивал учение о «принципиальной координации» субъекта и объекта (нет одного без другого), предвосхищая этим «антропный принцип», ставил в центр своей философии опыт, убирающий несводимую противоположность между материей и духом, физическим и психическим.— *118.*

[83] Ницше был тем философом новейшего времени, который привлек, пожалуй, наибольшее внимание Федорова. В 90-е гг. он много читает Ницше и его исследователей, размышляет об этом новом пророке религии «сверхчеловечества», делится своими мыслями с Кожевниковым в письмах к нему, посылая ему варианты возможных будущих статей о немецком мыслителе. «*Черным Царством*» Федоров называет объединенную Германскую империю, милитаристское государство, господствующей силой в котором была военщина, прусское юнкерство.— *118.*

[84] В качестве эпиграфа Федоров приводит высказывания Заратустры из «Так говорил Заратустра» («Речи Заратустры», часть первая, главка «О войне и воинах»).— *118.*

[85] Федоров имеет в виду одну из последних книг Ницше «Антихрист. Проклятие христианству» (1888) (в других переводах — «Антихристианин»), произведение, полное шокирующего невосчувствия сути христианства, исступленного его неприятия («высшее из всех мыслимых извращений», «единая великая внутренняя порча», «бессмертное позорное пятно человечества»), кощунственно-вызывающих характеристик Христа и ап. Павла. Сетуя в финале книги, что с рождества Христова, злосчастного и рокового для человечества дня, по определению философа, началось еще и нынешнее летоисчисление, Ницше в порыве эйфорической гордыни предлагает впредь начинать отсчет новых времен с себя, со своего «Антихриста», и, распечатав его «на всех стенах», навсегда закрыть христианство и христианскую эру человечества.— *118.*

[86] Это знаменитое произведение Ницше, в котором развито представление о «дионисийском» и «аполлоновском» началах бытия и искусства, писалось Ницше с осени 1869 по ноябрь 1871 г. и было издано в начале января 1872 г. Речь идет о победе Германии во франко-прусской войне 1870—1871 гг., на исходе которой в январе 1871 г. была образована Германская империя (к ней по окончательному мирному договору от 10 мая 1871 г. были присоединены Эльзас и Лотарингия). Германия стала самым сильным и влиятельным государством Европы и осталась таковым до начала следующего века.— *119.*

[87] В «Происхождении трагедии из духа музыки» Сократ предстает выразителем рассудочной культуры, тщетно претендующей путем разума дойти до первооснов бытия. *Давиду Штраусу* (1808—1874), немецкому философу-младогегельянцу, рассматривавшему евангельские события и предания как мифы, и проповедовавшему вслед за Фейербахом пантеистическую религию в своих сочинениях «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (1835—1836) и «Старая и новая вера» (1872), Ницше посвятил первую часть своей серии эссе, объединенных названием «*Несвоевременные рассуждения*» (1873—1876). Она носила заглавие «Давид Штраус, исповедник и писатель» (1873).— *119.*

[88] Франко-прусская война способствовала разгрому папства как светской державы. Через два месяца после принятия 18 июля 1870 г. на соборе в Ватикане (I Ватиканский) догмата о папской непогрешимости Франция в связи с началом войны вывела свои войска из Рима, куда вошла армия Гарибальди, объявившая Рим столицей Италии. Папа Пий IX в знак протеста против своего нового положения, определенного «законами о гарантиях», заключил себя в Ватикане в качестве добровольного «узника», рассылавшего проклятия своим недругам.— *119.*

[89] В этом очерке «Несвоевременных размышлений» Ницше выступил против превращения истории в «чистую науку», «познавательный феномен», представляющий «для человечества род окончательного расчета с жизнью» (Ф. Ницше. Соч. в двух тт. Т. I, М., 1990, с. 161); он противо-

поставил «неисторическое», живую, инстинктивную силу настоящего — «избытку исторического» как давящей, мертвой совокупности всех бывших событий и знаний. Следующие две работы («Шопенгауэр как воспитатель», 1874 и «Рихард Вагнер в Байрейте», 1875—1876) открывают основной источник влияния на мысль Ницше первого периода его творчества.— *119.*

[90] Федоров имеет в виду сочинение Ницше «Человеческое, слишком человеческое» (1876—1877), в котором ярко отразился отход Ницше от метафизики, идеализма, христианства, от Шопенгауэра и Вагнера. Великие создания искусства, как связанные «с религиозными и философскими заблуждениями человечества», признаются устаревшими, а на смену «художественного человека» призывается новый тип «научного человека». Книга вышла в свет в год столетия со дня смерти Вольтера (1878) с посвящением ему. Исследователи относят это произведение, как и следующее за ним «*Странник и его тень*» (1879), ко второму периоду философского развития Ницше, отмеченному влиянием естествознания и философии позитивизма. Сократ представляется ему уже подлинным созидателем культуры.— *119.*

[91] «*Туринское письмо в мае 1888*» — подзаголовок сочинения, вышедшего в свет под названием "Der Fall Wagner" (на русский переводилось как «Случай Вагнер», «Вагнер как явление»; издатель новейшего двухтомника К. А. Свасьян считает более точным перевод: «Казус Вагнер»). Оно подвело критическую черту под «идейным» отношением Ницше к музыке Вагнера. Вагнерианцем Ницше становится с 1868 г. после прослушивания двух вагнеровских увертюр; в том же году происходит их личное знакомство, перешедшее в дружбу. Памятниками восторженного отношения к музыке Вагнера и его философско-эстетическим воззрениям, отмеченным влиянием Шопенгауэра, явились сочинения Ницше «Происхождение трагедии из духа музыки» и «Рихард Вагнер в Байрейте». Но уже в «Человеческом, слишком человеческом», повергшем в шок вагнеровские круги, Ницше кается в своих иллюзиях относительно Шопенгауэра и Вагнера, отмечая в «Предисловии» к этому сочинению, что он «обманывал себя насчет неизлечимого романтизма Рихарда Вагнера, как если бы он был началом, а не концом». В «Туринском письме» Вагнер окончательно объявляется «великой порчей для музыки», сделавшей ее «больною», предстает декадентом, служителем эстетики «нисходящей жизни», умаляющей и отрицающей мир и витальные силы в нем.— *119.*

[92] В работах «*Утренняя заря*» (1880—1881) и «*Веселая наука*» (1881—1882) Ницше отходит от позитивизма и намечает основы и контуры «философии будущего». Третий период его творческого развития ознаменован разработкой учения о «сверхчеловеке», о «вечном возвращении», о «воле к власти» («Так говорил Заратустра», 1883—1884; «По ту сторону добра и зла», 1886; «Антихрист», 1888; "Ecce homo", 1888 и др.).— *120.*

[93] *Черным царем* Федоров называет Вильгельма II, германского императора (1888—1918). Он вел активную колониальную политику, стремился к усилению международного могущества Германии; при нем с 90-х гг. особенно обострились русско-германские отношения.— *120.*

[94] «Жить» (*лат.*) и «пить» (*лат.*).— *121.*

[95] Цитата из «Предисловия» Ницше к работе «О пользе и вреде истории для жизни».— *121.*

[96] «Пусть свершится жизнь, хотя бы погибла истина» (*лат.*) — девиз, обратный тому, по выражению Ницше, «весьма смелому, но опасному девизу: fiat veritas, pereat vita» («пусть свершится истина, хотя бы погибла жизнь».— *Сост.*), который он приводит в 4-й главе работы «О пользе и вреде истории для жизни» как выражение слишком-исторического сознания, утверждающего свою самодовлеющую ценность и независимость от жизни. См. Ф. Ницше. Соч. в двух тт. Т. I, с. 180.— *121.*

[97] См. выше примеч. 84.— *122.*

[98] См. примеч. 9 к ст. «Супраморализм».— Т. I наст. изд., с. *509*—*122.*

[99] Имеется в виду франко-прусская война 1870—1871 гг.— *122.*

[100] См. выше примеч. 88.— *122.*

[101] Федоров имеет в виду значительные колониальные приобретения Соединенных Штатов в результате успешной испано-американской войны 1898 г. (Куба, Порто-Рико, Филиппинские, Сандвичевы, Гавайские острова, остров Гуам и др.), что открыло для Америки новую эру колониального могущества и в Атлантическом и в Тихом океанах. 1898 г. ознаменовался и расширением германских владений: Китай признал германский протекторат над Шаньдуном и отдал в аренду Германии Цзяо-Чжоу, было заключено тайное соглашение между Германией и Англией о разделе португальских владений в Анголе, Германией были приобретены три архипелага в Тихом океане у Испании. В октябре—ноябре 1898 г. Вильгельм II совершил путешествие на Ближний Восток, по Оттоманской империи, 9 ноября он произнес речь в Дамаске.— *123.*

[102] «*Культурная борьба*», «культуркампф» — такое наименование (впервые у известного немецкого общественного деятеля Р. Вирхова) получили законы правительства Бисмарка, ущемляющие права католического духовенства как опоры партии католического центра, оппозиционной по отношению к официальной имперской политике. Это и закон об изгнании из Германии ордена иезуитов (1872), и так называемые «майские законы» (1873), предусматривавшие строгий контроль государства над школами, над подготовкой и назначением церковных иерархов, над отношениями между духовенством и паствой. В 1880-х гг. Бисмарк был вынужден отказаться от большинства антикатолических законов.— *123.*

[103] Об истории создания «Так говорил Заратустра» Ницше рассказывал в своей последней

книге “Ecce homo”, написанной в трехнедельный срок поздней осени 1888 г. (за два месяца до окончательного помрачения рассудка) как своего рода исповедь, смотр всех своих сочинений. «Заратустре» Ницше уделил здесь наибольшее внимание: «Теперь я расскажу историю Заратустры. Основная концепция этого произведения, *мысль о вечном возвращении*, эта высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута,— относится к августу 1881 года: она набросана на листе бумаги с надписью «6000 футов по ту сторону человека и времени». Я шел в этот день вдоль озера Сильваплана через леса; у могучего, пирамидально нагроможденного блока камней, недалеко от Сурлея, я остановился. Там пришла мне эта мысль» (Соч. в двух тт. Т. 2, с. 743—744).— *123.*

[104] В “Ecce homo” Ницше пишет о том, что его «разрешение от бремени» своим самым дорогим созданием произошло в феврале 1883 г. «как раз в тот священный час, когда умер в Венеции Рихард Вагнер». Так что его «вынашивание» начиная с весны 1881 г., когда он почувствовал еще смутно «предзнаменование» будущего озарения, заняло 18 месяцев, что позволило Ницше иронически в буддийском вкусе уподобить себя «слону-самке». В написанной в промежутке, зимой 1881—1882 г. «Веселой науке», «которая несет сто предзнаменований близости чего-то несравнимого» (Соч. в двух тт. Т. 2, с. 744) в 341-м афоризме был запечатлен первый эскиз идеи «вечного возвращения». Следующий 342-й афоризм из «Веселой науки», имеющий заглавие “Incipit tragoedia” («Начинается трагедия» — *лат.*), был включен Ницше в самое начало книги «Так говорил Заратустра» («Предисловие Заратустры»).— *123.*

[105] См. “Ecce homo”//Соч. в двух тт. Т. 2, с. 744—745.— *123.*

[106] Эта новая обращенность Ницше к жизни, к «близким и ближайшим вещам» зафиксирована в «Предисловии» к «Человеческому, слишком человеческому» (фрагмент 5).— *124.*

[107] «не „Сверх“, а „Ниже-человеком“» (*нем.*).— *125.*

[108] I Тим. 2: 4.— *127.*

[109] Федоров имеет в виду (и далее в этом абзаце цитирует) 14-й и 15-й фрагмент сочинения «К генеалогии морали» (1887), написанного как приложение к «По ту сторону добра и зла». Ницше ведет читателя в «темную мастерскую», где дает ему послушать, «как на земле фабрикуются идеалы», как «подпольные фальшивомонетчики» превращают «бессилие» в «доброту», «трусливую подлость» в «смирение» и т. д. Основное критическое жало направлено здесь на разоблачение «античеловечности» ортодоксальных христианских представлений о Страшном Суде и блаженстве праведников, наслаждающихся адскими муками бесчисленных отверженных Царствия Небесного. В качестве документального свидетельства Ницше приводит высказывание Фомы Аквинского и большой пассаж из латинского сочинения Тертуллиана, подробно описывающего будущие упоительно-мстительные радости верных христиан. Федоров развивает другую христианскую линию: традицию апокатастасиса и условного понимания апокалиптических пророчеств (см. предисл. к I т. наст. изд., с. 25—26.— *128.*

[110] Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. Пер. с нем. (переводчик не указан), М., 1901, с. 98.— *129.*

[111] «становление» (*франц.*).— *129.*

[112] «возвращение» (*франц.*).— *129.*

[113] «Между бесконечным становлением и бесконечным возвращением» (*франц.*) — одна из антиномий мысли Ницше, отмеченная французским исследователем Альфредом Фуллье. См. A. Fouillée Nitzche et l’immoralisme, P., 1902, p. 290. (рус. пер. *А. Фуллье.* Ницше и имморализм, СПб, 1905). Имеется в виду неразрешимое противоречие между стремлением к активности воли в деле становления, созидания «сверхчеловека» и пассивным, «невольным» «вечным возвращением».— *130.*

[114] Во французском переводе Федоров приводит одно из основных понятий философии Гегеля “das Werden” («становление»).

Куно Фишер (1824—1907) — немецкий историк философии, гегельянец, автор девятитомной «Geschichte der neueren Philosophie», 1852—1857 (рус. пер. «История новой философии», Т. 1—8, 1901—1909), последний том которой посвящен учению Гегеля.— *130.*

[115] Весь этот абзац представляет собой пересказ с не совсем точными цитатами одного из пассажей книги А. Фуллье. См. A. Fouillée. Nitzche et l’immoralisme, p. 31—33.— *130.*

[116] Ф. Ницше. Происхождение трагедии. Пер. с нем. (без указания имени переводчика), М., 1900, с. 266—267. К второму изданию «Происхождения трагедии» Ницше предпослал предисловие, написанное им в августе 1886 г. под названием «Опыт самокритики», в котором он определяет свою оценку жизни, высказанную в этой книге, как «чисто артистическую и антихристианскую» (с. 20 русского издания 1900 г.).— *130.*

[117] См. примеч. 98 к III части «Записки».— Т. I наст. изд. с. *485.— 131.*

[118] Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. М., 1901, с. 169, 170. Цитируемое Федоровым место взято из конца 208-го фрагмента этой книги, где Ницше призывает Европу превзойти «многоволие» демократии и под руководством господствующей касты начать борьбу за господство над земным шаром, которую несет с собой грядущее столетие — и все это для осуществления дальней цели, глядящей на тысячелетия вперед.— *131.*

[119] «И однако, мои предки были польские дворяне: от них в моем теле много расовых ин-

стинктов, кто знает? в конце концов даже и liberum veto (Ecce homo, гл. Почему я так мудр, 3//Соч. в двух тт. Т. 2, с. 700). См. также примеч. 28 к ст. «Супраморализм».— Т. I наст. изд., с. *510.— 132.*

[120] См. выше примеч. 113.— *133.*

[121] Федоров имеет в виду то место «Так говорил Заратустра» (Часть третья, гл. «Выздоравливающий»), где его звери, змея и орел, после семидневной болезни пророка сверхчеловека открывают ему видение вечно вращающегося «колеса бытия», «великого года становления», который «должен, подобно песочным часам, вечно сызнова поворачиваться, чтобы течь сызнова и опять становиться пустым». Здесь он облекается своей главной миссией: «Ибо твои звери хорошо знают, о Заратустра, кто ты и кем должен ты стать: смотри, *ты учитель вечного возвращения,*— в этом теперь *твое* назначение». И далее: «Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землей, с этим орлом, с этой змеею — *не* к новой жизни, *не* к лучшей жизни, *не* к жизни, похожей на прежнюю: я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей» (*Ф. Ницше.* Соч. в двух тт. Т. 2, с. 160, 161).— *134.*

[122] Имеется в виду статья В. С. Соловьева «Лермонтов», впервые напечатанная в журнале «Вестник Европы», 1901, № 2, с. 441—459. В ней философ признает «в Лермонтове прямого родоначальника того духовного настроения и того направления чувств и мыслей, а отчасти и действий, которые для краткости можно назвать «ницшеанством» (В. С. Соловьев. Лермонтов//Его же. Литературная критика. М., 1990, с. 274). Усматривая положительное содержание идеи «сверхчеловека» в том, что в ней утверждается необходимость восхождения природы человека «в лучшую и высшую», Соловьев настаивает на том, что «сверхчеловек должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти... и, следовательно, исполнить те условия, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерши, воскреснуть» (Там же, с. 277). Цель эта велика и далека, но надо вступить на «сверхчеловеческий» путь к ней, путь медленной и неуклонной подготовки возможностей для «победы и одоления над смертью» (Там же, с. 277). Близость здесь позиции Соловьева к федоровскому учению несомненна. Однако преобладающий акцент на борьбе со смертью и достижении бессмертия, при беглом лишь упоминании воскресения, вызвал решительную критику Федорова, считавшего достижение бессмертия без воскрешения невозможным ни нравственно, ни физически. Чтобы правильно понять резкость и моментами даже несправедливость этой критики, надо учесть, что Федоров всегда был особенно пристрастен к тем, кто оказывался на деле особенно близок к его идеям и чья духовная высота и «посвященность» в учение о воскрешении требовала особой ответственности и точности в выражении мысли. См. примеч. 34 к ст. «Супраморализм».— Т. I наст. изд., с. *511—512.— 136.*

[123] Несмотря на присутствие во фразе Соловьева: «Презрение к человеку, присвоение себе *заранее* какого-то исключительного и сверхчеловеческого значения — себе, или как одному я, или Я и К°...» словечка «*заранее*», вызвавшего придирчивую реакцию Федорова,— у самого Соловьева и это «презрение к человеку», и «требование, чтобы это присвоенное, но ничем еще не оправданное величие было признано другими, стало нормою действительности» совершенно недвусмысленно признаются как «большое заблуждение» (Там же, с. 274, 275).— *137.*

[124] Там же, с. 275.— *137.*

[125] Там же.— *137.*

[126] Там же.— *137.*

[127] Там же.— *137.*

[128] Мысль Соловьева о том, что сама телесная форма будущего бессмертного человека не изменится по сравнению с нынешней, станет иным лишь способ «функционирования» его органов, а не сама морфология их, вызвала неприятие Федорова, ставившего вопрос о преображении природы человека в воскресительном процессе более радикально. Полное воссоздание прежде жившего в бессмертную личность для Федорова — это не просто его воскрешение в былой материальной природе, а претворение ее в качественно другую: «я» как самосознание личности сохраняется и на новом высшем уровне сознания, тело не только функционально, но и органически трансформируется, становясь подчиненным сознанию, регулируемым, одухотворенным. Речь идет о существе «полноорганном», способном к естественному «тканетворению», «органосозиданию», летанию, «последовательному вездесущию».— *138.*

[129] Строка из пушкинского «Пророка», цитируемая Соловьевым.— *138.*

[130] Федоров цитирует заключительные строки рассуждения «О счастливейшем времени жизни» историка, писателя-сентименталиста *Николая Михайловича Карамзина* (1766—1826): «Дни цветущей юности и пылких желаний! не могу жалеть о вас. Помню восторги, помню и тоску свою; помню восторги, но не помню счастия: его не было во всей бурной стремительности чувств к беспрестанным наслаждениям, которые бывают мукою, его нет и теперь для меня в свете — но не в летах кипения страстей, а в полном действии ума, в мирных трудах его, в тихих удовольствиях жизни единообразной, успокоенной, хотел бы я сказать солнцу: остановися! если бы в то же время мог сказать мертвым: восстаньте из гроба!»//Н. М. Карамзин. Сочинения. Том 8, СПб., 1835, с. 137—138.— *139.*

[131] В. С. Соловьев. Цит. соч. с. 277.— *139.*

[132] Строки из стихотворения Лермонтова.— *139.*

[133] Как рассказывает Н. П. Петерсон в своей книге «Н. Ф. Федоров и его книга «Философия

общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912) летом 1878 г. он встретил в поезде Л. Н. Толстого, переезжавшего со своей семьей из Самарской губернии в Ясную поляну. Часть пути они проехали вместе, и Петерсон дал Толстому читать изложение идей Федорова, которое тот готовил как ответ Достоевскому (см. примеч. 33 к ст. «Супраморализм».—Т. I наст. изд., с. *511*). И хотя Толстой и был поражен тем, что рассказал Петерсон о личности и образе жизни своего учителя, его мысли на первый беглый взгляд показались ему, как свидетельствует Петерсон, «несимпатичными».— *139*.

[134] В стихотворении «Желание» («Зачем я не птица, не ворон степной»), 1831, поэт мечтает умчаться «на запад, на запад», «где цветут моих предков поля», к старинному шотландскому замку. Как известно, по легендарной родословной семейства Лермонтовых, которую излагает Соловьев в своей статье, их род происходит от шотландского рыцаря Томаса Лермонта.—*140*.

[135] Соловьев упрекает Лермонтова в том, что тот не опознал своего «сверхчеловеческого призвания», не встал на великое служение, не сообщил «нам, своим потомкам, могучего движения вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству», а пал жертвой «демонического» искушения «нечистоты» и гордыни. Федоров не согласен с таким приговором поэту, подчеркивая другие в нем черты, прежде всего глубокое чувство к родителям и предкам как залог потенциальной возможности принятия им «учения о воскрешении». Действительно, в творчестве Лермонтова сильны настроения и мотивы, мимо которых прошел Соловьев: трагизма смертного бытия, неприятия смерти, связи с ушедшими, даже «воскресительных» порывов. См. «Ночь I» («Смерть»), «Ночь II», «Отрывок» («Три ночи я провел без сна — в тоске»), «В рядах стояли безмолвной толпой», «Могила бойца», «Любовь мертвеца» и др.—*140*.

[136] Притча «*О трех превращениях*» из «Так говорил Заратустра» толкует о трех превращениях духа: сначала дух должен быть как верблюд, «сильным и выносливым», берущим на себя самую тяжелую ношу, уходя в добровольную пустыню самоиспытания; затем — как лев, заменяющий прежнее «ты должен» на «я хочу», на свободу от всякого долга и открытость новым ценностям; и, наконец, третье и последнее превращение духа — в дитя: «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения» (Ф. Ницше. Соч. в двух тт. Т. 2, с. 19). Однако ницшевское дитя, призванное к «игре самосозидания», далеко от идеала христианской детскости, от заповеди «Будьте как дети», которую Федоров понимал как пестование детского чувства любовного, родственного отношения ко всем живущим и к миру.—*140*.

[137] *Клеманс Августа де Ройе* — французская писательница 2-й пол. XIX в., перевела на французский язык «Происхождение видов» Дарвина (1862), в предисловии полностью солидаризировалась с его идеями, в том числе с теорией борьбы за существование как двигателя эволюции.—*140*.

[138] Отношения Ницше с сестрой, младшей его на два года, *Элизабет Форстер-Ницше* (умерла в 1935 г.), были неровными и амбивалентными, перемежались резкими «идейными» разрывами. В 1891 г. она препятствует опубликованию четвертой части «Так говорил Заратустра», главным образом из-за главы «Праздник осла», глумливо-смеховой пародии на христианское богослужение. В конце жизни Ницше — опекунша безумного брата, после смерти — собственница его литературного наследия, руководительница «Архива Ницше», содействовала тенденциозной, неполной, частично сфабрикованной публикации материалов из наследия Ницше. Автор 12-томной, сильно ретушированной «Жизни Фридриха Ницше».—*141*.

[139] См. примеч. 27 к ст. «Супраморализм».— Т. I наст. изд., с. *509*. В «Ecce homo», рассказывая об истории создания «Человеческого, слишком человеческого», Ницше вспоминает о глубоком его разочаровании первым байрейтским фестивалем, «немецкой» атмосферой, там царившей, когда «вагнерианец стал господином над Вагнером» (Ф. Ницше. Соч. в двух тт. Т. 1, с. 737).—*141*.

[140] В этой статье все цитаты из Ницше со ссылками на соответствующие места его книги приводятся Федоровым по изданию: Ф. Ницше. По ту сторону добра и зла. М., 1901.—*142*.

[141] Федоров цитирует место из 202 афоризма книги «По ту сторону добра и зла», посвященное критике социализма как идеологии и социалиста как типа. Федоровский критический диагноз социалистических идей — другой, связанный с оптикой его учения о братстве и «общем деле».—*143*.

[142] Федоров имеет в виду свою статью «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» — см. в наст. томе.—*145*.

[143] Статьи с именно таким названием в наследии Федорова нет. Скорее всего, это вариант названия одной из его работ, возможно, части статьи «Супраморализм, или Всеобщий синтез» (написанной в форме пасхальных вопросов), которая посвящена искусству и Пасхе (IX и X пасхальные вопросы).—*145*.

[144] «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком,— канат над пропастью. В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель» (Ф. Ницше. Соч. в двух тт. Т. 2, с. 9) — слова из первой проповеди Заратустры к народу из «Так говорил Заратустра».—*146*.

[145] Вольная цитата из «Так говорил Заратустра» (часть четвертая, гл. «О высшем человеке», фрагмент 20).—*147*.

[146] «Nietzche contra Wagner» — последняя из книг Ницше, которую он готовил в декабре 1888 года (3 января 1889 г. произошел апоплексический удар и необратимое упомомешательство). Это

сочинение представляет собой свод фрагментов из предыдущих произведений Ницше антивагнеровского характера.—*147.*

147 «сначала» (*итал.*) — музыкальный термин, указание повторить пьесу. Образ бесконечно повторяемой пьесы для одного и того же зрителя возникает у Ницше в «По ту сторону добра и зла» в связи с идеей «вечного возвращения»: его идеал жизнерадостного и мироутверждающего человека не мирится «с тем, что было и есть, но хочет повторения всего этого *так, как оно было и есть*, во веки веков, ненасытно взывая da capo не только к себе, но и ко всей пьесе и зрелищу, и не только к зрелищу, а в сущности к тому, кому именно нужно это зрелище — и кто делает его нужным; потому что он беспрестанно имеет надобность в себе — и делает себя нужным — Как? Разве это не было бы — circulos vitiosus deus?» (Ф. Ницше. Соч. в двух тт. Т. 2, с. 284).—*147.*

148 «порочный круг бога» (*лат.*). См. выше примеч. 147.—*147.*

149 «*Воля к власти*» (1889) — компилятивное собрание заметок Ницше 80-х гг., составленное без участия автора, после его умопомрачения. Позднее стало опорным философским опусом нацифицированного ницшеанства. Лишь через 67 лет в трехтомном Собрании сочинений Ницше (Werke in 3 Bänden, München, 1956) его составитель профессор Карл Шлехта в результате многолетней тщательной работы в архиве Ницше восстановил аутентичный текст записей философа (в их последовательной хронологии), послуживший материалом для фабрикации так называемой «Воли к власти».—*148.*

150 Федоров имеет в виду одну из последних работ Ницше «Сумерки идолов, или как философствуют молотом» (1888). В предисловии к этому сочинению Ницше подает его как «*великое объявление войны*», как «выслеживание идолов», «*вечных* идолов», которым он задает вопросы «*молотом*». (Соч. в двух тт. Т. 2, с. 557).—*148.*

151 «Любовь к судьбе» (*лат.*) как экзистенциальная философская позиция была впервые сформулирована Ницше в четвертой книге «Веселой науки» в записи на новый 1881 год. Надрывно-трагической «любви к року» с ее экстатическим фатализмом Федоров решительно противопоставил «ненависть к роковому», выдвинув против философии Ницше активное христианство, ставящее человечеству как орудию исполнения Божьей воли задачу спасти и преобразить мир в богочеловеческом единстве.—*148.*

152 Федоров цитирует этот отрывок из Ницше в собственном переводе с французского по книге Henri Lichtenberger. La philosopie de Nietzche, P., 1898, p. 160 (рус. пер. Анри Лихтенберже. Философия Ницше, СПб., 1901), которую он внимательно штудирует.—*149.*

153 См. выше примеч. 89.—*150.*

154 Сборная цитата из двух разных мест 8-й главы отдела «Народы и отечества» книги «По ту сторону добра и зла» Ницше (из 253-го и 244-го фрагмента). Приводится Федоровым по цит. выше изд., с. 260, 262, 242.—*151.*

155 Федоров приводит рассуждение Ницше из I главки его работы «О пользе и вреде истории для жизни». По его мнению, человек, «который был бы совершенно лишен способности забывать, который был бы осужден видеть повсюду только становление: такой человек потерял бы веру в свое собственное бытие... он в конце концов не нашел бы в себе мужества пошевелить пальцем... Человек, который пожелал бы переживать все только исторически, был бы похож на того, кто вынужден воздерживаться от сна...» Напротив, «жить почти без воспоминаний, и даже счастливо жить без них, вполне возможно, как показывает пример животного» (Соч. в двух тт. Т. 1, с. 162, 163). Нелепость подобных радикальных допущений Федоров пытается продемонстрировать особым полемическим приемом — выдвижением противоположных крайностей.—*153.*

156 Ф. Ницше. Происхождение трагедии. Перевод с немецкого (без указания имени переводчика), М., 1900, с. 36.—*154.*

157 Федоров имеет в виду последнюю символистскую драму Ибсена «*Когда мы, мертвые, пробуждаемся*», 1899. В ноябре 1900 г. эта пьеса была поставлена В. И. Немировичем-Данченко на сцене МХАТа.—*155.*

158 Скульптор *Рубек*, герой пьесы «Когда мы, мертвые, пробуждаемся», создавший шедевр «Восстание из мертвых», ради совершенства в искусстве отказывается от земной любви к *Ирене*, прекрасной девушке, служившей ему моделью для этого произведения. Через несколько лет Рубек встречает Ирену в виде уже некоей полупризрачной женщины (ее жизнь и душа как бы ушли в духовное художественное «дитя» их любви — скульптуру). Терзаясь раскаянием, жаждой неосуществленной любви, стремясь к невозможному совершенному слиянию, они гибнут в горах, под снежной лавиной.—155.

159 Речь идет об историческом романе Д. С. Мережковского «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (1899—1900), средней части его трилогии «Христос и Антихрист». История отношений Леонардо и его модели рассказана в 14-й книге романа «Мона Лиза Джиоконда». Здесь напряженная проникновенная любовь Леонардо и моны Лизы целиком претворяется в ее портрет. «Совершенное соединение с возлюбленной» осуществляется «в созидании бессмертного образа, нового существа, которое зачиналось, рождалось от них, как дитя рождается от отца и матери...» И здесь возникает та же мучительная дилемма, что в пьесе Ибсена: «что лучше: умертвить живую для бессмертной или бессмертную для живой» (Д. С. Мережковский. Воскресшие боги. Леонардо да

Винчи, М., 1990, с. 486, 488), которая разрешается в конечном итоге трагически: смертью живой моны Лизы и вечным бытием лишь художественного образа.—*155*.

[160] В 1891 году Россия отмечала 500-летие кончины преподобного Сергия Радонежского; 21 сентября, в понедельник, за четыре дня до юбилейного торжества, от Большого Успенского собора, от храма Христа Спасителя и других соборов и монастырей с хоругвями и иконами под торжественный звон всех московских колоколов и пение псалмов двинулся пеший крестный ход к Троице-Сергиевой лавре. Собственно городской крестный ход, дойдя до Крестовской заставы, вернулся назад, но часть богомольцев, к которым присоединялся люд из окрестных поселений, дошла до конца. По подсчетам того времени, до Пятницкой слободы шло до полутораста тысяч человек, потом поток стал уменьшаться, питаясь, однако, все время новыми пополнениями.—*156*.

[161] Один из проектов самого Федорова. См. для сравнения аналогичный федоровский проект: примеч. 50 к ст. «Супраморализм».—Т. I наст. изд., с. *511—512*.—*156*.

[162] *Ревивали* (от англ. revival — оживление, возрождение) — особые коллективные религиозные явления, когда массу народа охватывал какой-то дикий взрыв раскаяния в своей греховной жизни, выливавшийся в буйные эксцессы поведения: терзание волос, вопли, конвульсии, ссоры, драки и даже убийства. При жизни Федорова много писали о знаменитом нью-йоркском ревивале 1857-1858 годов.—*156*.

[163] Федоров кратко перелагает следующий фрагмент из книги H. Lichtenberger. La philosophie de Nietzche, P., 1898, p. 42 (цитируем по русскому переводу: А. Лихтенберже. Философия Ницше, СПб., 1901, с. 49): «В дионисовском состоянии человек сознает всемирное страдание, понимает, какую иллюзию представляет индивидуализация и какие муки она порождает, и потому в нем появляется пессимистическое отношение к миру. Но в то же время он ощущает и свое бессмертие,— ощущая тождество своей индивидуальной воли с волей всемирной, и перед лицом ужасающего факта — уничтожения всего тленного <...> в нем подымается сознание, что жизнь воли вечна и не подрывается смертью отдельной личности. Дионисовский человек избегает <...> пессимизма тем, что видит под оболочкой постоянно сменяющихся явлений жизнь вечной воли. И он говорит жизни: «я желаю тебя, ибо ты вечная жизнь!» —*157*.

[164] См. Henri Lichtenberger. Op. cit. p. 50. Так французский критик определяет позицию Ницше первого периода его философского развития.—*157*.

[165] И этот, а также предыдущий абзац представляют собой пересказ мыслей Ницше с некоторыми прямыми цитатами по книге А. Лихтенберже, Ibid. p. 50—52.—*157*.

[166] Цит. по книге А. Лихтенберже, Ibid. p. 50—51.—*158*.

[167] У Ницше в основе бытия оказывается иррациональное оргиастическое, «дионисийское» начало, на которое накинут тонкий «аполлоновский» покров форм, образов и смысла. Происходит демонизация материи и ее сил, в них переносится в экстатически-усиленной степени начало эротически-животное. Хаотическая, темная стихия материи, которая, по Федорову, должна быть просветлена и управляема, у Ницше становится настоящим властелином бытия. Темно-эротический витализм Шопенгауэра и Ницше превращает мир в волю, т. е. по расшифровке Федорова в похоть. Ср. определение философии Шопенгауэра у Т. Манна: «... Это эротическая концепция мира, настойчиво объявляющая пол средоточием воли» (Собр. соч. Т. 10. М., 1961, с. 142). Жизни как опьянению, вакхическому упоению над страшной поглощающей бездной, Федоров противопоставляет жизнь как отрезвление, которая изгоняет дурные призраки раздражаемой и возбуждаемой похоти, тесно связанной, по его мнению, с мрачным сладострастием насилия и смерти, культивируя чистый, трезвый дух долга, познания и дела.—*163*.

[168] См. примеч. 48 к ст. «Супраморализм».—Т. I наст. изд., с. *511* —*164*.

[169] Цитата из Ницше по Henri Lichtenberger. Op. cit. p. 2.—*164*.

[170] Пересказ мысли Ницше словами А. Лихтенберже. Ibid. p. 53.—*165*.

[171] Ibid. p. 53.—*166*.

[172] *Николай Константинович Михайловский* (1842—1904) — публицист, литературный критик, философ, теоретик русского народничества. В издаваемом им журнале «Русское богатство» в своей постоянной рубрике «Литература и жизнь» несколько раз в 90-е гг. обращался к фигуре Ницше. Как апологет идеала критически мыслящей личности, Михайловский высоко оценил культ индивидуализма, сильной личности у Ницше.

Михаил Петрович Неведомский (Миклашевский) (1860—1943) — публицист, литературный критик, близкий по взглядам Михайловскому, автор вступительной статьи к русскому переводу книги А. Лихтенберже «Философия Ницше», СПб., 1902, где он сочувственно анализировал взгляды немецкого мыслителя.—*166*.

[173] Выражение из «Речей Заратустры» (часть первая, главка «О ребенке и браке») из книги «Так говорил Заратустра».—*167*.

[174] «Любовь к року» или «Ненависть к року» (*лат.*). См. выше примеч. 151.—*168*.

[175] Цит. по A. Fouillée. Op. cit. p. VII.—*168*.

[176] Сочинение *В. С. Соловьева «Оправдание добра»*, вышедшее в 1897 г. отдельной книгой, привлекло пристальное внимание Федорова. Именно к этому году относится новое, последнее сближение двух мыслителей. Как писал позднее сам Федоров, вспоминая вехи своих отношений с Соловьевым, тот говорил ему в 1897 г., что его «острый период увлечения католицизмом про

30—436

шел» (Контекст 1988, М., 1989, с. 338), а ведь в свое время именно это увлечение больше всего и оттолкнуло Федорова от Соловьева. Многое в книге «Оправдание добра» было созвучно учению «общего дела», и прежде всего мысль об истории как «работе спасения», подготовке условий для осуществления в мире «Царствия Божия». Именно эту богочеловеческую задачу кладет Соловьев в основание своей этики и применительно к ней оценивает государство и право, национальный, уголовный, рабочий вопросы, семью и церковь и т. д. Федорову не могла не быть близкой эта установка Соловьева. Поэтому он живо откликнулся на полемику В. С. Соловьева с философом и правоведом *Борисом Николаевичем Чичериным* (1828—1904), резко раскритиковавшим положения книги. Но защищая идеи «Оправдания добра» от нападок Чичерина, Федоров в то же время и сам предъявляет целый ряд претензий к ее автору. Соловьев, по мысли Федорова, недостаточно смел и последователен, чтобы прямо признать долг воскрешения краеугольным камнем и конечной целью новой, сверхприродной, теоантропической нравственности. Разбирая книгу Соловьева, мыслитель выражает и собственное понимание этики «всеобщего дела».—*169*.

[177] Федоров имеет в виду знаменитое наставление Христа ученикам: «Вот, я посылаю вас, как овец среди волков: итак будьте мудры, как змии, и просты, как голуби» (Мф. 10:16).—*169*.

[178] Речь идет о статье Б. Н. Чичерина «О началах этики» (Вопросы философии и психологии, 1897, кн. 39). Резкое неприятие критиком книги Соловьева усугублялось прежде всего тем, что совершенно непонятной для него оказалась та особая деонтологическая «оптика», в которой выстраивает свою этическую систему автор. С точки зрения нормальной, общепризнанной морали главные постулаты «Оправдания добра» кажутся Чичерину просто абсурдными. К примеру, в качестве одного из главных оснований нравственности Соловьев выдвигает чувство стыда: «Стыдясь своих природных влечений и функций собственного организма, человек тем самым показывает, что он не есть только *это* природное материальное существо, а еще нечто другое и высшее» (В. С. Соловьев. Сочинения. Т. I. М., 1988, с. 123). Чичерин в ответ недоумевает: «Но точно ли половой стыд выражает собою нечто недолжное? Откуда это взято? Опыт всех времен и народов удостоверяет нас, напротив, что в браке половые отношения суть нечто должное; от них зависит самое существование человеческого рода» и здоровый человек «стыдится не избытка материальной силы, а лишения способности» (Б. Н. Чичерин. Указ. соч., с. 595). Именно такого рода критику — с позиций того, что есть, с точки зрения обыденности и «злобы дня» — Федоров называет *зооантропической*, предлагая рассматривать сочинение Соловьева с тех позиций, которые он сам установил в своей книге: богочеловеческой нравственности, в перспективе обожения, преображения мира и человека.—*169*.

[179] т. е. сам Федоров.—*169*.

[180] «Действительное начало нравственного совершенствования,— пишет Соловьев в своей книге,— заключается в трех основных чувствах, присущих человеческой природе и образующих ее натуральную добродетель: в чувстве *стыда*, охраняющем наше высшее достоинство по отношению к захватам животных влечений; в чувстве *жалости*, которое внутренно уравнивает нас с другими, и, наконец, в *религиозном* чувстве, в котором сказывается наше признание высшего Добра» (В. С. Соловьев. Сочинения. Т. I, с. 544).—*169*.

[181] См. примеч. 61 ко II части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *476*.—*171*.

[182] когда Он воскрес (церковнослав.).—*172*.

[183] См. примеч. 11 к «Супраморализму».— Т. I наст. изд., с. *509*.—*172*.

[184] *Кувуклия* — часовня, стоявшая над Гробом Господним в новоиерусалимском соборе Воскресения Христова. Его внутреннее устройство воспроизводило по плану и размерам Иерусалимский храм Воскресения (Гроба Господня): это и сам Гроб, и кувуклия, и камень миропомазания, и плита «середины вселенныя», и расположенные внутри собора церкви.—*172*.

[185] Речь идет о периоде, охватывающем так называемый «пасхальный цикл» христианских праздников. В первую его половину (от недель приготовительных к посту до Великой субботы включительно) служба ведется по богослужебной книге, называемой *постной Триодью*, во вторую половину (от Пасхи до праздника Всех святых, в земле Российстей просиявших) — по *Триоди цветной*.—*172*.

[186] «Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай (в них) всякие дела твои; а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела...» (Исх. 20:8). Федоров неоднократно касается противоположности значения «субботы» в иудаизме (священный день покоя) и в христианстве. В проповеди Христа о субботе, утверждающей, что приумножать добро в священные дни отнюдь не противоречит воле Божией («Сын Человеческий есть господин и субботы», Мф. 12:8), а, напротив, является исполнением этой воли (о чем свидетельствует пример самого Христа: в субботу Он исцелял больных и воскресил Лазаря), мыслитель увидел заповедь человеческой активности в деле спасения. Сама Великая суббота, подчеркивает он, была не только скорбным днем «пребывания во гробе», но и временем «схождения во ад», освобождения оттуда праотцев и пророков, ознаменовав собою переход к светлому и радостному дню Воскресения.—*173*.

[187] Б. Н. Чичерин. Указ. соч., с. 588.—*174*.

[188] Чичерин в своей статье опровергает мнение Соловьева о том, что основа религиозного чувства коренится в благоговейном отношении детей к родителям «как к своему живому Провидению», отношении, «естественно возникающем в первобытном человечестве» и переходящем затем

в культ умерших предков, а затем и Небесного Отца (В. С. Соловьев. Указ. соч., с. 175, 183). «Ребенок,— возражает, в частности, критик,— находится в полной зависимости от родителей в таком возрасте, когда у него разум еще вовсе не развит, а когда разум развивается, зависимость прекращается» (Б. Н. Чичерин. Указ. соч., с. 621).—*177.*

189 Б. Н. Чичерин. Указ. соч., с. 622.—*177.*

190 В заключительной части XX главы книги «Оправдание добра» — «Нравственная организация человечества в ее целом» — Соловьев касается смысла трех высших служений, установленных еще в Библии — священнического, царского и пророческого, и их места в процессе перерождения человеческого общежития в богочеловеческое. Пророк, по мысли Соловьева, представитель «свободных сил народа и общества», осуществляющий «нравственный контроль» над деятельностью государства и церкви.—*177.*

191 Федоров имеет в виду пророчество Иоиля о последних временах: «И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего» (Иоил. 2:28—29).—*177.*

192 В этом фрагменте Федоров полемизирует с некоторыми положениями главы шестнадцатой книги «Оправдание добра», носящей название «Экономический вопрос с нравственной точки зрения». Несмотря на то что в данной главе было много близкого его собственным воззрениям (мысль о связи хозяйственной деятельности человека с высшей религиозной целью обо́жения, противопоставление эксплуатации природы творческого и разумного управления ею), Федоров критикует Соловьева за выдвижение на первый план вопроса социального, «о богатых и бедных», а не натурально-онтологического, о жизни и смерти.—*178.*

193 В главе «Экономический вопрос с нравственной точки зрения» Соловьев выступал за необходимость сокращения рабочего дня. Федоров переносит разговор о труде из области социально-правовой в сферу осуществления «всеобщего дела», где царят начала не юридические, а родственные и добровольные.—*179.*

194 См. примеч. 133 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *488.—180.*

195 Федоров касается здесь докторской диссертации В. Соловьева «Критика отвлеченных начал» (М., 1880), в которой мыслитель развивал идею цельного знания, основанного на единстве научной, религиозной и творческой способности. Задачей такого знания, по убеждению Соловьева, должна стать «организация самой нашей действительности или реализация божественного начала в самом бытии природы», достижение «положительного всеединства» (*В. С. Соловьев.* Сочинения. Т. I, с. 744).—*180.*

196 В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (М., 1874) Соловьев доказывал несостоятельность философии «в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания» и неполноту чисто рационалистического (Декарт, Лейбниц, Кант, Гегель) или чисто эмпирического (Конт, Спенсер, Милль) метода, противопоставляя им «универсальный синтез науки, философии и религии» (В. С. Соловьев. Сочинения. Т. 2, с. 5, 122).—*181.*

197 В. С. Соловьев. Кризис западной философии. Против позитивистов.//В. С. Соловьев. Сочинения, Т. 2, с. 121.—*182.*

198 См. примеч. 122.—*183.*

199 *Ричль* — см. примеч. 40 к «Супраморализму» — Т. I наст. изд., с. *512.* Как писал В. А. Кожевников, Ричлем, «как главным выражением духа новейшего ученого протестантизма, Н<иколай> Ф<едорович> усердно занимался в самую последнюю пору своей жизни» (Н. П. Петерсону, 24 января 1911//ОР РГБ, Ф. 657. Карт. 6. Ед. хр. 43. Л. 1 об.). Отклик у Федорова нашли те стороны учения Ричля, которые были связаны с пафосом совершенствования человека, с идеей Царствия Божия, которое осуществляется на земле через нравственную организацию человечества, спаянную духом любви. В то же время он выступил против выразившегося в ричлианстве сужения христианства лишь до этики, отрицания в нем догматической стороны, утверждения бессилия разума постичь тайну Божественного. По мысли Федорова, между теоретическим (догматическим) и практическим (нравственным) богословием не только не должно быть разрыва, но, напротив, христианская жизнь должна стать воплощением в реальности тех истин веры, которые человеческий ум постигает в процессе Богопознания.

Статьи о Ричле были отредактированы и подготовлены к печати В. А. Кожевниковым. При этом из семи статей Кожевников сделал пять. «Трудно было очень соединить фрагменты воедино,— писал он Н. П. Петерсону,— и притом самые отрывки были часто не дописаны; но так как черновики вырабатывались при мне и обсуждались тогда вместе (я же и переводил тексты Ричля для Николая Федоровича), то в верности истолкования отрывков и в сочетании их я не имею сомнений... В ряду статей историко-философских эти должны стоять в самом конце, после Ницше» (Н. П. Петерсону, 26 января 1911//ОР РГБ, Ф. 657. Карт. 6. Ед. хр. 43. Л. 4—5).—*183.*

200 См. примеч. 39 к «Супраморализму» — Т. I наст изд., с. *512—183.*

201 При написании нижеследующих трех статей Федоров использовал книгу В. Керенского Школа ричлианского богословия в лютеранстве (Исследование в области новейшей лютеранской догматики). Казань, 1903. Целый ряд фрагментов этих статей представляет собой комментированные конспекты и выписки из этой книги.—*184.*

[202] См. В. Керенский. Школа ричлианского богословия в лютеранстве... с. 12—13.—*184.*

[203] После выхода в свет первого тома сочинения Ричля «Христианское учение об оправдании и примирении» (1870), доставившего ему славу выдающегося богослова, ученого стали приглашать в лучшие немецкие университеты. В 1872 г. он получил приглашение поступить в только что открытый университет в Страсбурге, а в конце того же года его трижды приглашали в знаменитый Берлинский университет. Однако Ричль отверг эти предложения, предпочитая остаться в Геттингенском университете, где так успешно началась его деятельность.—*184.*

[204] В. Керенский. Указ. соч., с. 31—32. Цитата несколько неточна.—*184.*

[205] См. примеч. 203.—*185.*

[206] Федоров приводит целую серию цитат из книги В. Керенского (с. 26, 28).—*185.*

[207] В. Керенский. Указ. соч., с. 233.—*185.*

[208] В. Керенский. Указ. соч., с. 28—29.—*185.*

[209] A. Ritschl. Geschichte des Pietismus in der reformirten Kirche. Bonn, 1880; A. Ritschl. Geschichte des Pietismus in der lutherischen Kirche des 17 und 18 Jahrhunderts. Abt. 1, Bonn, 1884; Abt. 2, Bonn, 1886. В своем трехтомном труде Ричль стремился показать, что мистический элемент, привнесенный в процессе исторического развития протестантства в это учение, на деле глубоко чужд его духу. «Мистика, по его мнению, есть порождение языческого неоплатонизма, на что указывает с одной стороны утверждаемое мистикой положение, что Бог не мир, что Он есть отрицание мира, с другой — утверждаемое мистикой благочестие, как состоящее в экстатическом соединении с Богом, в основе которого опять-таки лежит языческое отрицание мира» (В. Керенский. Указ. соч., с. 42).—*186.*

[210] В. Керенский. Указ. соч., с. 41—42.—*186.*

[211] Федоров здесь откликается на следующее изложение мыслей Ричля, данное в другой книге В. Керенского: На Западе. (Очерки внутреннего состояния современного лютеранства). Казань, 1899, с. 46: «Грех, по его мнению, с религиозной стороны может быть определен только как недостаток упования на Бога, равнодушие к Нему, со стороны нравственной как эгоистичность стремлений человека. Вообще же грех по природе своей есть скорее дурная привычка, чем существенное изменение природы последнего <...> Поэтому и следствиями греха является простое удаление от Бога, но не вражда к Нему. Отсюда же в свою очередь грех не должен влечь и не влечет за собой тех страшных последствий в отношении Бога к человеку, какие обычно связываются с первородным грехом». Ср. в книге В. Керенский. Школа ричлианского богословия, с. 28: «Но если нет юридического удовлетворения Богочеловеком за грехи человечества, значит, нет особенно тяжкого оскорбления человеком Бога в акте грехопадения и нет, следовательно, первородного греха в смысле глубокой и наследственной порчи человеческой природы, а потому нет и гнева Божия на грешное человечество».—*186.*

[212] Федоров имеет в виду книгу В. Керенского. См. примеч. 200.—*186.*

[213] В. Керенский. Указ. соч., с. 28.—*187.*

[214] Там же.—*187.*

[215] A. Ritschl. Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Wissen und Glauben, Glauben und Kirche. Bonn, 1890 («Сокровенная вера. Исследование о наивной вере, знании и вере, вере и церкви»). Сочинение было посвящено различию между римско-католическим и лютеранским представлением о вере.—*187.*

[216] A. Ritschl. Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn, 1874. Фридрих *Шлейермахер* (1768—1834) — немецкий богослов, идеи которого оказали сильное воздействие на ричлианскую школу либерального богословия. В своих знаменитых «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799) утверждал, что корни религии не в знании, а в чувстве, во внутреннем, душевном опыте человека.—*187.*

[217] См. В. Керенский. Указ. соч., с. 34.—*187.*

[218] См. там же.—*187.*

[219] A. Ritschl. Unterricht in der christlichen Religion. Bonn, 1875.—*188.*

[220] *Рудольф Герман Лотце* (1817—1881) — немецкий философ, естествоиспытатель, врач. О воздействии его идей на А. Ричля В. Керенский пишет следующее: «В первые годы пребывания в Геттингенском университете <...> А. Ричль, как он сам заявляет, подпал под сильное влияние известного философа Лотце, который, как известно, является противником метафизики в обычном ее понимании и который сущность знания полагает в так называемых *Werturtheilen* — в *суждениях ценности*, т. е. признает знание действительным лишь постольку, поскольку оно служит выражением практической стороны человеческого духа. Реализм А. Ричля, чуждый всего отвлеченного и мистического, в этой теории Лотце нашел для себя полное удовлетворение. Со времени близкого ознакомления с философской системой Лотце и он окончательно выяснил теоретическую основу своей богословской системы в смысле полного низведения сущности религиозного знания к суждениям ценности (Werturtheilen), потому что и с его точки зрения религиозное знание имеет дело с истинами, касающимися практической стороны человеческого духа, но никак не с истинами, относящимися к сфере метафизической. Исходя из подобной точки зрения А. Ричль и построяет свою богословскую систему <...>» (В. Керенский. Указ. соч., с. 24—25).—*188.*

[221] См. примеч. 40 к «Супраморализму» — Т. I наст. изд., с. *512.*—*189.*

[222] *Вильгельм Герман* — один из последователей Ричля. Свою дипломную работу в Галльском университете (1875) — о Григории Нисском — написал под его сильным влиянием. В 1879 г. выпустил большой ученый труд «Религия в отношении к миропознанию и нравственности» (W. Hermann. Die Religion im Verhältnnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle, 1879), в котором в ричлианском духе пытался объяснить сущность религиозного знания в его отношении к философии и этике. В том же году стал профессором Магдебургского университета.—*189.*

[223] См. F. Luther. Die Theologie Ritschl's. Reval, 1887 («Богословие Ричля»); O. Pfleiderer. Die Ritschlische Theologie kritisch beleuchtet. Braunschweig, 1891 («Критический разбор ричлианского богословия»). Приводимые Федоровым цитаты даются им по книге В. Керенского (В. Керенский. Указ. соч., с. 57, 58).—*189.*

[224] Поводом к данной статье явилось издание в России новонайденного сочинения *Ю. Крижанича* (см. примеч. 12 к «Собору» — Т. I наст. изд., с. *493*) «Записка Крижанича о миссии в Москву 1641 г.» (Русское обозрение, 1896, № 2, с. 838—955; отд. изд.: М., 1901), важная как для уточнения мировоззрения ученого, так и для понимания целей и намерений его путешествия в Россию в 1646 г. Кстати, перевод записки с итальянского и латинского языков был сделан учениками Федорова В. А. Кожевниковым и С. С. Слуцким. Можно предположить, что и сама идея издания на русском языке записки Крижанича принадлежала Федорову (по-французски ее разбор был помещен в «Revue des questions historiques», 1896 janv., p. 186—200). Фигура Крижанича привлекала особое внимание русских славянофилов, которые видели в нем проповедника славянского единства и воссоединения церквей, но без всякого подчинения православной церкви католическому Риму. Однако в вышеупомянутой записке, найденной только в конце XIX в. в архиве католической конгрегации Пропаганды веры, четко прослеживалась идея вероисповедной унии с Римом, что и позволило Н. Ф. Федорову сравнить Ю. Крижанича с П. Я. Чаадаевым (1794—1856), подчеркивавшим в своих «Философических письмах» преимущества европейской цивилизации, в истории которой активную роль играл католицизм и где особенно развилась «социальная идея христианства», и В. С. Соловьевым, выдвигавшим идею «теократии», в которой соединение церквей должно быть осуществлено, по его мнению, на основе союза римского папы и русского императора.—*191.*

[225] Речь идет о нападении Турции на австрийские земли в 1683 г., в результате которого была осажена Вена. Осада длилась два месяца, но закончилась разгромом турецких войск, в результате чего продвижение турок в Европу было остановлено.—*191.*

[226] В 1644 г. в результате крестьянской войны в Китае была свергнута династия Мин, правившая страной с момента изгнания монголов (середина XIV в.). Однако часть китайских феодалов в целях подавления восстания вступила в соглашение с манчьжурскими ханами, что привело к захвату Китая манчьжурами и приходу к власти Манчьжурской династии Цин (1644—1911).—*191.*

[227] В XVII в. Россия неоднократно стремилась установить отношения с Китаем и наладить с ним торговлю (посольство Ф. И. Байкова в 1654—1658 гг., И. С. Перфильева в 1658, Спафария в 1675—1678). Несмотря на то что официальные переговоры не дали положительных результатов, торговые связи постепенно укреплялись (они пошли опосредованно — сначала через Среднюю Азию, а затем через Сибирь и Монголию). Важным этапом освоения Россией восточных территорий стало заселение русскими землепроходцами в 40—50-х гг. обширных земель на обоих берегах реки Амур, что вызвало недовольство китайского правительства. Начало правления династии Цин было благоприятным для развития торговых связей Китая с Западной Европой. Поскольку западноевропейские купцы помогали манчьжурам пушками и кораблями, то новые правители не препятствовали основанию иностранных купеческих поселений на китайском побережье, оставили открытыми морские порты, ослабили таможенные ограничения. В результате английская, голландская и французская торговля с Китаем резко пошла в гору.—*191.*

[228] *Вестфальский мир 1648 г.* завершил Тридцатилетнюю войну 1618—1648 гг., которая велась между габсбургской династией (испанские и австрийские Габсбурги, католические князья Германии и др.) и антигабсбургской коалицией (германские протестантские князья, Швеция, Франция, Дания и др.) и окончилась поражением Габсбургов. При заключении мирного договора были приняты меры, гарантирующие его выполнение. Гарантами стали державы-победительницы (Швеция, Франция и др.), а также Россия.—*191.*

[229] Речь идет о Николае II. См. также примеч. 2 к «Проекту соединения церквей» — Т. I наст. изд., с. 506.—*191.*

[230] В 1672 г., когда Турция двинула войска против Польши, Россия предприняла попытку организации антитурецкой коалиции. В 1673 г. английскому, французскому и испанскому правительствам были направлены грамоты царя Алексея Михайловича («*тишайшего царя*»), призывавшего эти государства к совместным военным действиям против «общего христианского неприятеля — турецкого султана и крымского хана». Призыв этот остался без результата: западноевропейские страны, конфликтовавшие друг с другом и притом заинтересованные в сохранении своих торговых преимуществ в Турции, отказались выступить против турок.—*191.*

[231] См. примеч. 223. Данная записка была подана Ю. Крижаничем в 1641 г. на имя кардинала Антония Барберини. Незадолго до этого он вступил в качестве ученика в Коллегию св. Афанасия в Риме, назначенную для подготовки миссионеров западной церкви из греков и славян. Крижанич отмечает «упорство москвитян в ереси», поражается силе их веры и глубине христианского благочестия. По его убеждению, главная причина схизмы москвитян — в «невежестве их учителей»,

трудности русского языка, а также подозрительности по отношению к чужеземцам. Далее Крижанич пишет о необходимости последовательной и широкой миссионерской деятельности в Московском государстве с целью привести его народ к унии с Римом, набрасывает план этой деятельности, особенно подчеркивая важность широкого изучения истории славянских народов, а также ознакомления русских с церковной и светской литературой Запада. Что же касается обрядовых исправлений, то, по мнению Крижанича, унификация обряда не может быть задачей унии, поскольку литургия на национальных языках является важным элементом духовного и культурного развития славян.— *191.*

[232] Ю. Крижанич посетил Константинополь в 1650 г. по возвращении из Москвы тоже с миссионерской целью.— *191.*

[233] См. примеч. 22, 23 к статье «Самодержавие».— *192.*

[234] Шарль Стоффель. Воскрешение. Париж, 1840.— *192.*

[235] «Новый союз Бога с человеком восстановил древний союз человека с миром. Новый Адам вновь стал тем, кем был первоначальный человек — живою душою земли: он вновь обрел свою власть над стихиями, вернул природу под свое покровительство (Ин. 14:12,13; Мк. 11:24; Лк. 17:6; Мф. 21; Мф. 10:8) 〈...〉

Но есть ли нечто более великое, чем то, что Учитель Сам свершил и заповедал своим ученикам? Возможно ли большее чудо, чем победа над Смертью? 〈...〉

Только Человечеству, организованному во Вселенскую Церковь, слитому в единство, дано совершить более великие дела, чем Богочеловеку 〈...〉

После восстановления единства Бога с человеком через деяние и в личности Христа должно быть немедленно восстановлено единство человека с человеком, результатом чего станет, наконец, единство человека с Природой — тройственное единение, осуществление которого приведет ко всеобщему воскрешению» (*франц.*).— *192.*

[236] См. примеч. 11 к «Проекту соединения церквей» — Т. I наст. изд., с. *506—507.— 193.*

[237] Статья написана как своеобразный отклик на книгу В. Лясковского «Братья Киреевские. Жизнь и труды их», СПб., 1899. Большое место в книге занял разбор философских и богословских воззрений И. В. Киреевского (см. примеч. 23 к «Самодержавию»), который, в противовес рационализму, утвердившемуся в философской и религиозной традиции Запада, выдвигал идею «цельного знания». Это знание, по мысли Киреевского, рождается в опыте веры, которая просвещает и направляет деятельность разума. Особенно подробно коснулся В. Лясковский последнего сочинения Киреевского — «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) и сохранившихся в бумагах мыслителя отрывков второй его части. Именно эти отрывки, текст которых приводился в книге Лясковского, и разбирает Федоров.— *193.*

[238] Федоров цитирует следующий набросок Киреевского: «Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любомудрием; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству; но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели 〈...〉»//В. Лясковский. Указ. соч., с. 93. См. также И. В. Киреевский. Полн. собр. соч. Т. II, М., 1861, с. 338.— *193.*

[239] См. примеч. 237.— *194.*

[240] В 1840-е гг. И. В. Киреевский вместе со своей супругой Натальей Павловной (урожденной Арбениной) часто посещает Оптину пустынь, становится духовным чадом старца Макария, глубоко изучает творения Св. Отцов, принимает участие в их издании, предпринятом Оптиной.— *194.*

[241] В 1839 г. И. В. Киреевский становится почетным смотрителем Белевского уездного училища. По словам В. Лясковского, эту должность «он исполнял очень старательно, вникая в преподавание и успехи учеников», и даже составил две записки тогдашнему попечителю учебного округа гр. С. Г. Строганову: «О направлении и методах первоначального образования народа» (1840) и «О преподавании славянского языка совместно с русским» (1854). Федоров сравнивает эту деятельность Киреевского с деятельностью *Сергея Александровича Рачинского* (1836—1902), ботаника, известного деятеля в области народного образования, который, оставив в 1867 г. профессуру в Московском университете, поселился в деревне, а в 1875 г. всецело посвятил себя народной школе в с. Татеве Бельского уезда Смоленской губернии, уделяя большое внимание подготовке в учителя юношей-крестьян. По вопросам устройства народных школ он неоднократно выступал в печати, особенно отстаивая их национально-религиозный характер.— *194.*

[242] Два эти отрывка, помещаемые В. Лясковским рядом друг с другом, таковы: 1. «О новом самосознании ума»: «Возможность такого знания так близка к уму всякого образованного и верующего человека, что казалось бы, достаточно одной случайной искры мысли, чтобы зажечь огонь неугасимого стремления к этому новому и живительному мышлению, долженствующему согласить веру и разум, наполнить пустоту, которая раздвояет два мира, требующие соединения, утвердить в уме человека истину духовную видимым ее господством над истиною естественною, и возвысить истину естественную ее правильным отношением к духовной, и связать, наконец, обе истины в одну живую мысль; ибо истина одна, как один ум человека, созданный стремиться к Еди-

ному Богу». 2. «Об определении веры»: «Сознание об отношении живой Божественной личности к личности человеческой служит основанием для веры, или правильнее, вера есть то самое сознание более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека, и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстановляется существенная личность человека в ее первозданной неделимости» (В. Лясковский. Указ. соч., с. 92. См. также: И. В. Киреевский. Полн. собр. соч. Т. II, с. 323—324; 336—337). Федоров приводит неточную цитату из той части первого отрывка, которая не вошла в книгу В. Лясковского (см. И. В. Киреевский. Полн. собр. соч. Т. II, с. 338).— *195.*

[243] Федоров имеет в виду завершающую фразу главы о философских воззрениях И. Киреевского: «Последние два отрывка дают нам возможность судить о том, чем была бы та вторая часть статьи, если бы Киреевский успел ее написать. Оставь он нам, вместо двух томов сочинений, только эти две небольшие заметки,— и тогда велика была бы его заслуга» (В. Лясковский. Указ. соч., с. 93).— *195.*

[244] В. Лясковский. Указ. соч., с. 98.— *195.*

[245] Заключительные слова отрывка «О новом самосознании ума» — см. примеч. 241.— *195.*

[246] См. отрывок «Об определении веры» — примеч. 241.— *195.*

[247] Лк. 4:4.— *196.*

[248] См. преамбулу к «Статьям о разоружении и умиротворении».— *197.*

[249] О какой статье Н. С. Лескова идет речь, установить не удалось.— *199.*

[250] «Конец века» (*франц.*).— *201.*

[251] «Фарисей став молился сам в себе так: Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь. Пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю» (Лк. 18:11—12). Иудейская секта *фарисеев*, возникшая во II или III в. до н. э., огромное значение придавала обрядовому благочестию, но твердо держась буквы закона, часто игнорировала его дух. Фарисеи, вместе с саддукеями, были главными противниками проповеди Христа.— *203.*

[252] Имеется в виду Л. Н. Толстой с его проповедью «неделания».— *203.*

[253] Под *«третьим представителем новофарисейства»* Федоров, вероятно, имеет в виду Э. Золя (о его взглядах на труд см. примеч. 40 к «Статьям разного содержания» (раздел «Статьи о Л. Н. Толстом)), выступившего против выдвинутой Н. Федоровым идеи международного книгообмена (см. примеч. 75 к «Статьям о разоружении и умиротворении). Кого называет Федоров «вторым представителем новофарисейства» установить не удалось.— *203.*

[254] Речь идет о статье издателя и главного редактора французского журнала "Revue des revues" *Жана Фино* «Влюбленным в жизнь» (Федоров иронически переиначивает ее название в «Религию смерти»), которая вошла в книгу Фино «Философия долголетия» (6-я глава). В ней французский публицист развивает мысль о возможности и необходимости продления человеческой жизни, привлекая для этого данные науки и в частности опираясь на идеи И. И. Мечникова. Основной причиной преждевременной смерти Фино считает самый страх смерти, «самовнушение смерти», производящие своего рода «интоксикацию» человеческого организма. Освободиться от этого страха он предлагает через сугубо материалистический взгляд на смерть как на продолжение жизни элементов тела умершего в новых, простейших формах, развивая на основе закона сохранения материи концепцию атомарно-клеточного бессмертия. Что касается проблемы бессмертия души, то как религиозную, не поддающуюся, по его мнению, научной проверке, Фино вообще выносит ее за рамки рассмотрения в своем труде.— *204.*

[255] Это высказывание Толстого о смерти приведено в статье Н. Ф. Федорова и Н. П. Петерсона «Разговор с Л. Н. Толстым» (газета «Асхабад», 12 окт. 1899, № 185, вышла за подписью Н. П. Петерсона). Речь здесь, в частности, шла о посещении Н. П. Петерсоном в 1899 г. Льва Толстого в его московском доме. «Из всего, что я слышал от Льва Николаевича в этот раз, в эти два вечера, 5 и 9 апреля,— рассказывает Петерсон,— меня особенно поразили следующие его слова: „Вот я стою одною ногою в гробу и все-таки скажу, что смерть вещь недурная". Эти слова многое разъяснили мне в миросозерцании Льва Николаевича, в особенности когда я припомнил и другое его выражение: держа в руках череп, он сказал не мне, а другому лицу и много уже лет тому назад — „люблю эту курноску"». Этот эпизод, кстати, произошел в стенах Румянцевского музея, среди его коллекций в начале 80-х гг. «Другим лицом» был сам Федоров, к нему и обращалась реплика Толстого. И эти слова, и сказанные позже Петерсону Федоров неоднократно вспоминал и приводил в своих писаниях о Толстом с самым горестным недоумением.— *205.*

[256] Федоров имеет в виду свой разговор с поэтом Валерием Брюсовым, с которым он познакомился у Юрия Петровича Бартенева, сына известного историка, издателя «Русского архива» Петра Ивановича Бартенева. Интересно, что след этого события оказался запечатленным в дневниковой

записи Брюсова от 21 апреля 1900 г.: «Сначала был у Черногубова и говорил о Фете. Потом у Ю. Бартенева. Там, кроме Кожевникова, видел Николая Федоровича (Федорова), великого учителя жизни, необузданного старца, от языка которого претерпевали и Соловьев (Вл.) и Толстой (Л. Н.). С самого начала разговора он меня поразил.

— Как-никак, а умереть-то нам придется,— сказал я.

— А вы дали труд себе подумать, так ли это? — спросил Николай Федорович.

Речь шла о Ницше, и вообще Николай Федорович нападал на меня жестоко. Я остался очень им доволен и, уходя (я спешил), благодарил его». Брюсов В. Дневники 1891—1910. М., 1926, с. 85.— *205.*

[257] «радость жизни» (*франц.*).— *205.*

[258] «статья по случаю» (*франц.*).— *205.*

[259] «Мы не думаем об этой серии мертвецов нашего физиологического „я“ (Фино имеет в виду постоянное отмирание и обновление клеток нашего организма.— *Сост.*), так же как не помышляем о той серии мертвецов, ареной которых является наша душа. Ибо наше нравственное и интеллектуальное «я» лишь обширное кладбище, где покоятся преемственные наслоения наших совестей (сознаний)» — Jean Finot. La philosophie de la longévité, P., (s. d.), p. 289.— *205.*

[260] Ibid. p. 307.— *205.*

[261] Фино действительно немало рассуждает о «могильной энтомологии», о тех «мириадах существ», которые разлагают человеческое тело, «работая» на ниве трансформации материальных форм в природе.— *205.*

[262] «Моя скорбь была еще надеждой» (Леопарди — (*итал.*)). См. примеч. 35 ко II части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *473.— 206.*

[263] *Генри Томас Бокль* (1821—1862) — английский историк и социолог-позитивист, автор двухтомной «Истории цивилизации в Англии» (1858, 1861); подчеркивал преобладающее значение географических и физических факторов (природа, климат, почва, пища) в формировании исторического процесса.— *207.*

Ричард Кобден (1804—1865) — английский политический деятель, один из лидеров и идеологов английской промышленной буржуазии (фритредерства).— *207.*

[264] *Алоиз Риль* — см. выше примеч. 82.— *208.*

[265] См. примеч. 21 к «Супраморализму».— Т. I. наст. изд., с. *508—509.—208.*

[266] См. примеч. 4 к «Статьям разного содержания» (раздел «Статьи о Л. Н. Толстом»).— *208.*

[267] См. примеч. 1 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *476.— 209.*

[268] См. примеч. 52 к ст. «Супраморализм».— Т. I наст. изд., с. *512.— 209.*

[269] См. примеч. 24 и 15 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *477, 478.— 210.*

[270] По античной легенде, Прометей был прикован Зевсом к скале на Кавказе. Под *индийским Кавказом* Федоров имеет в виду Памир (см. преамбулу и примеч. 12 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *477*). По Федорову, разворачивание исторической жизни народов подчинено господствующему импульсу к воскрешению, лежащему в глубинах коллективного бессознательного человечества. Древние переселения народов связаны в его представлении с исканием страны умерших отцов, рая. Философ указывает на архаичный пласт психики народов, откуда шел зов к передвижению по пространству земли, приводящий к ее открытию, зов, который на уровне сознания воспринимался как побуждение, вызванное более насущно-практическими потребностями жизни. Недаром настоящий смысл этого зова Федоров находит в народных легендах, сказаниях, мифах, запечатлевших в архетипических образах темно-непроясненные, психейные уровни жизни древнего человечества. Кстати, миф об аргонавтах, на который намекает здесь Федоров (путешественники за золотым руном в Колхиду добирались до Кавказа, места мучений Прометея), интерпретировался рядом ученых как вариация древнего сюжета о путешествии в подземное царство мертвых.— *210.*

[271] 1 янв. (19 дек. по ст. ст.) в Церкви читается Евангелие от Марка 10 : 13—16, содержащее эпизод благословения Христом детей и знаменитые Его слова: «Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него».— *211.*

[272] Имеется в виду толкование пророком Даниилом сна Навуходоносора, в котором предстает видение пяти царств. О последнем прорицается следующее: «И во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан. 2:44).— *213.*

[273] В этом эпиграфе Федоров противопоставляет две заповеди — мусульманскую и христианскую. Первая выражает понимание ислама самим Федоровым и им же составлена, вторая — см. Мф. 28:19.— *213.*

[274] Коран, сура 19, стих 94.— *213.*

[275] Эти две статьи, появившиеся одна 15 августа, другая 1 февраля 1881 г. во французском журнале "Revue des deux mondes": Ж.-М. Гюйо «Удовольствие от прекрасного и удовольствие от игры согласно школе современных эволюционистов» и Ж. Перро «Об идее смерти у древних египтян и об египетских захоронениях» привлекли особое внимание Федорова, дав ему убедительный фактический материал для его собственной теории искусства. Работа Федорова «Искусство, его смысл и значение», по-видимому написанная вскоре после выхода этих статей, представляет собой довольно подробный конспект статей французских исследователей с комментарием и выводами

мыслителя, которые закладывают основы его взглядов на происхождение искусства из погребальных обрядов как своего рода попытки «мнимого» воскрешения и на высшие цели искусства как творчества самой жизни.— *216*.

[276] J.-M. Guyau. Le plaisir du beau et le plaisir du jeu, d'après l'école de l'évolution.— Revue des deux mondes, t. 46, P., 1881, p. 751. *Жан-Мари Гюйо* (1854—1888) — французский философ-позитивист, драматург и поэт; в своей статье разбирает две работы Герберта Спенсера во французском переводе: "Principes de psychologie" и "Essais de morale, de science et d'esthétique" («Принципы психологии» и «Эссе о морали, науке и эстетике»), в которых изложены его эстетические взгляды. Эстетика Спенсера, соединяя в себе и кантовское положение о «незаинтересованной» целесообразности искусства (немецкий мыслитель высказывал мысль, что высшим видом искусства должно быть искусство абсолютно бесцельное, скажем, арабеска), и шиллеровское представление об искусстве как игре, добавляет к этому утилитарный принцип, по которому то, что в прошлом было отмечено для человека полезностью, то теперь может предстать как прекрасное.— *217*.

[277] J.-M. Guyau. Op. cit. pp. 752, 753.— *217*.

[278] Ibid. p. 753.— *217*.

[279] Наряду с работами Спенсера Гюйо рассматривает и произведения английского писателя и популяризатора науки *Грант Аллена* (1848—1899) "Physiological Aesthetics", 1877 и "The color sens, its origin and development", 1879 («Физиологическая эстетика», «Чувство цвета, его происхождение и развитие»).— *218*.

[280] J.-M. Guyau. Op. cit. p. 755.— *218*.

[281] Ibid., p. 756, 757.— *218*.

[282] Ibid., p. 757.— *218*.

[283] Ibid.,— *219*.

[284] Ibid., p. 776.— *219*.

[285] Ibid., p. 777.— *219*.

[286] *Жорж Перро* (1832—1914) — французский археолог, автор многотомной «Истории искусства в древности» (совместно с Ш. Шипье). В разбираемой Федоровым статье «Об идее смерти у древних египтян и об египетских захоронениях» он уведомляет читателя о том, что сам он не египтолог, но собрал здесь воедино сведения наиболее уважаемых и знающих специалистов по древнему Египту.— *220*.

[287] *Огюст Мариет* (1821—1881) — французский археолог, проводивший раскопки в Египте, где открыл храм бога Сераписа в Мемфисе. Перро опирается на его статью: A. Mariette. Les Tombes de l'ancien empire — Revue archéologique, nouvelle série, t. XIX («Захоронения древнего царства»).

Гастон Масперо (1846—1916) — французский автор фундаментальных трудов по египтологии. Открыл так называемые «Тексты пирамид», начертанные на стенах одной из египетских пирамид и содержавшие гимны богам, магические формулы, фрагменты мифов. В своей статье Перро использует следующие работы Масперо, выписывая их перед основным текстом: Conférence sur l'histoire des âmes dans l'Egypte ancienne, d'après les monuments du musée du Louvre,— dans le Bulletin hebdomadaire de l'Association scientifique de France («Лекция об истории представлений о душе в Древнем Египте по памятникам музея Лувра»); Etude sur quelques peintures et quelques textes relatifs aux funérailles, dans le Journal asiatique, 1879—1880 («Исследования нескольких росписей и текстов, относящихся к захоронениям»); Notes sur différents points de grammaire et d'histoire, dans le Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptienne et assyrienne, t. 1, Vieweg, in-4°, 1879 («Заметки о различных моментах грамматики и истории»); La Grande Inscription de Beni-Hassan, ibid. («Большая надпись в Бени-Ассане»).— *220*.

[288] *Фюстель де Куланж* (1830—1889) — французский историк, руководитель раскопок в Хиосе, материалы которых послужили отправной точкой его работ по истории древних культур. Подчеркивал значение религиозного культа как основы социальной жизни древних цивилизаций. Перро ссылается на книгу: Fustel de Coulanges. La cité antique, P., 1879 («Древнее поселение»).— *220*.

[289] Maspéro. Conférence... Цит. по: J. Perrot. De l'idée de la mort chez les anciens égyptiens...— Revue des deux mondes. t. 43, P., 1881, p. 579.— *220*.

[290] J. Perrot. Op. cit., p. 576—577.— *220*.

[291] Ibid. p. 581—584.— *221*.

[292] Maspéro. Op. cit. Цит по: J. Perrot. op. cit. p. 584.— *222*.

[293] J. Perrot. Op. cit., p. 584—590.— *223*.

[294] G. Maspéro. Etudes... Цит по: J. Perrot. Op. cit., p. 590.— *224*.

[295] J. Perrot. Op. cit., p. 591—592.— *224*.

[296] G. Maspéro. Conférence. Цит по: J. Perrot. Op. cit., p. 592. Цитата из Масперо содержит текст в его же переводе надписи на стелле из Лувра, относящейся к 12-й династии.— *225*.

[297] G. Maspéro. Conférence... Цит по: J. Perrot. Op. cit., p. 593.— *225*.

[298] J. Perrot. Op. cit., p. 595—597.— *226*.

[299] Ibid., p. 579—580.— *226*.

[300] Федоров перечисляет ряд западных писателей, в творчестве которых на определенном этапе возникали настроения, связанные с утверждением сверхчеловечески сильной личности, бросающей вызов обществу. Для некоторых европейских писателей натуралистической школы проти-

31—436

вопоставление «сверхчеловека», «белокурой бестии» «стадному животному» с его «рабской моралью» у Ницше стало своего рода «идеологическим» обоснованием их протеста против «комильфотного» нравственного уклада большинства.

Генрик Ибсен (1828—1906) — норвежский драматург, некоторые его произведения, в частности пьеса «Враг народа» (1882), воспринимались современной ему критикой как близкие к идеям Ницше.

Герхарт Гауптман (1862—1946) — немецкий драматург, ученик Ибсена, его творчество в начальный период отмечено влиянием натурализма, со 2-й пол. 90-х гг. — символизма. О связях некоторых мотивов его пьес с философией Ницше см. А л ь б е р т Р о д е. Гауптман и Ницше. К объяснению «Потонувшего колокола». Пер. с нем. Вс. Мейерхольда и А. Ремизова. М., 1912.

Герман Зудерман (1857—1928) — немецкий беллетрист и драматург, автор натуралистических («Честь») и символистских (трилогия одноактных пьес «Обреченные смерти», «Дети берега») драм, в которых развиваются темы безысходности, смерти, эротики, «сверхчеловека».— *232.*

[301] Федоров цитирует реплику из трагедии на библейский сюжет «Юдифь» (1841) немецкого драматурга, поэта и прозаика *Кристиана Фридриха Геббеля* (1813—1863), в которой ярко отразилось настроение, близкое к более поздней ницшевской «любви к року» ("amor fati").— *232.*

[302] *Штокман* — герой пьесы Ибсена «Враг народа», курортный врач, одинокая, свободная личность, объявившая беспощадный поход против общества, «сплоченного большинства» ничтожных и мелких людишек. Резкое противопоставление «сверхчеловеческого» борца, умственного аристократа большинству людей, своих же ближних, униженных до черни, проповедь неопределенных «истины и свободы» — все это для Федорова из области ложных коллизий и идей.— *232.*

СТАТЬИ О РЕГУЛЯЦИИ ПРИРОДЫ

Под таким названием были напечатаны во втором томе «Философии общего дела». Издателями не датированы. Относятся, очевидно, к 80—90 гг. Углубляют и обогащают основную идею философии Федорова. Все эти статьи готовились к печати Н. П. Петерсоном, за исключением первой заметки «Кто наш общий враг...», редактировавшейся обоими издателями.

[1] Федоров высказывает мысль о необходимости синтеза всех наук вокруг астрономии, предвосхищая тем самым современную идею космизации науки.— *240.*

[2] Федоров раскрывает смысл проекта храма Христа-Спасителя, принадлежавший русскому архитектору А. Л. Витбергу (1787—1855). Проект не был осуществлен.— *241.*

[3] Ин. 2:19.— *241.*

[4] Имеется в виду мифическое представление о сельском хороводе как солнцеводе, которое, по идее Федорова, должно стать действительным господством человечества над природными, космическими явлениями.— *241.*

[5] Прибор, изобретенный финским физиком *Карлом Лемстремом* (1838—1904), положившим начало наблюдениям над северными сияниями, земным магнетизмом и их исследованию. Аппарат, снабженный острыми концами, был установлен на горе; с его помощью ученый воспроизвел луч полярного сияния, имевший более 100 м высоты. Это позволило Лемстрему прийти к своей теории северного сияния: он связал происхождение этого явления с электрическими токами в атмосфере.— *245.*

[6] Как повествуется в Писании, *Илья пророк* молился Господу о низведении дождя на землю Самарии и об избавлении страны от голода, и пошел большой дождь на иссохшие поля. Знаком Божьего изволения пророку было низведение огня с неба на его жертвенник, чем были посрамлены и рассеяны служители языческих идолов (3 кн. Царств. 18 : 30—46).— *246.*

[7] Согласно Евангелию, Иисус с учениками Петром, Иаковым и Иоанном взошел на гору Фавор и преобразился пред ними. «И явились им Илия с Моисеем; и беседовали с Иисусом» (Мк. 9 : 4).— *247.*

[8] Архистратиг *Михаил*, поставленный Богом над всеми ангельскими чинами, и великомученик *Георгий* Победоносец — покровители воинов.— *248.*

[9] День пророка Илии празднуется 20 июля.— *248.*

[10] По преданию, даже первая христианская церковь в Киеве, построенная еще до крещения Руси, была посвящена Илье пророку.— *248.*

[11] *Александр Иванович Воейков* (1842—1916) — ученый-географ, основоположник климатологии в России, автор труда «Климаты земного шара, в особенности России» (1884). Много занимался проблемами воздействия человека на географическую среду, активно пропагандировал идею искусственного орошения. Статья «Воздействие человека на природу» была напечатана им в журнале «Землеведение» за 1894 г. №№ 2, 4. Предпосланный ей эпиграф "Divide et impera" («разделяй и властвуй» — *лат.*) отчасти определял принцип подхода ученого к теме «человек и природа»: «человек борется с природой, оказывает на нее воздействие, побеждает ее там, где ему возможно разделять явления, действовать на небольшие из них, не давая им соединиться между собою» (Земле-

ведение, 1894, № 2, с. 1—2). Статья характеризовала те изменения, которые происходят в географической среде под влиянием человеческой деятельности, прежде всего земледельческой. Большое внимание уделялось негативным последствиям этого влияния: образованию оврагов, увеличению сухости почвы, образованию летучих буранов и т. д.— *248.*

[12] Характеристику данных процессов Федоров заимствует из статьи А. И. Воейкова.— *248.*

[13] Федоров имеет в виду первого из двух равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия, славянских первоучителей, проповедников православия. *Кирилл* (ок. 827—869) — до принятия монашества в начале 869 г., незадолго до смерти, Константин, потому называемый иногда Кирилл-Константин или Константин-философ.— *249.*

[14] *Помочи и толоки* — см. примеч. 31 к «Самодержавию».— *249.*

[15] Важнейшая работа в наследии Федорова. Ее можно рассматривать как отправной момент его философской антропологии. Это позволило автору первой западной монографии о Федорове Стивену Лукашевичу положить эту статью в основу последовательного логического усвоения системы мышления русского философа (См. Lukashevich Stephen. N. F. Fedorov. A study in russian eupsychian and utopian thought. London, 1977.). Работа «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» интересна и как пример единой дедукции основных человеческих «качеств», представлений и понятий: верха и низа, части и целого, умственных ассоциаций, памяти, начала нравственности, совести, вплоть до рождения слова и искусства из акта вертикального «востания» человека и тесно с ним связанного, по Федорову, сознания смертности.— *249.*

[16] *Гадес* — букв. «невидимый» или «делающий невидимыми», уничтожающий людей (*греч.*); одно из наименований бога смерти и подземного царства Плутона.— *250.*

[17] *Франсуа Бланшар* (1738—1809) — один из первых воздухоплавателей-аэронавтов. В 1785 г. перелетел из Дувра в Кале. Впервые в мире использовал парашют, совершил рекордное для своего времени число полетов на управляемом аэростате (воздушном шаре). Погиб во время одного из полетов. Жак Александр *Шарль* (1746—1823) — французский физик, изобретатель своего типа воздушного шара («шарльера»), совершил ряд воздушных путешествий на нем, в том числе над Альпами. «*Мифические предшественники*» — Дедал и Икар. Спасаясь с острова Крит от царя Миноса, Дедал соорудил для себя и сына скрепленные воском крылья. Икар погиб, не послушавшись отца: поднялся слишком близко к солнцу, которое растопило воск.— *250.*

[18] Федоров полемизирует с идеями Канта об априорности пространства и времени, изложенными им в «Критике чистого разума» в разделе «Трансцендентальная эстетика».— *250.*

[19] Федоров имеет в виду кантовские положения «о паралогизмах чистого разума» и конкретно его «Опровержение мендельсоновского доказательства постоянства души» в «Критике чистого разума». Для Федорова окончательное разрешение всех спорных теоретических вопросов может дать только практика, полное овладение еще не познанными силами мира.— *251.*

[20] Религиозное животное (*лат.*).— *256.*

[21] Мф. 4:3.— *258.*

[22] Эта статья о *В. Н. Каразине* (см. примеч. 4 к I части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *468*) была напечатана в 1892 г. в №№ 130 и 132 (21 и 24 июня) газеты «Пензенские губернские ведомости» под заглавием «Об управлении силами природы» за подписью «Н. П-н» (так в печати нередко подписывался Н. Петерсон, в том числе — по согласованию с Федоровым — и под его собственными статьями). Первый абзац статьи был другим. По своей тематике и во многом текстуально эта статья связана со статьей Ю. П. Бартенева в «Русском архиве» (1892, № 5) под названием «В. Н. Каразин и господство над природою» (напечатана анонимно), написанной под прямым внушением Н. Ф. Федорова, а возможно, и совместно с ним.— *260.*

[23] Данное письмо В. Н. Каразина опубликовано: Сборник исторических материалов, извлеченных из архива первого отделения собственной его императорского величества канцелярии. Вып. I, СПб., 1876, с. 459—462. Проводимые Федоровым цитаты см. на с. 460—461.— *261.*

[24] См. Русский архив, 1892, № 5, с. 82. Жан Антуан *Шапталь* (1756—1832) — французский химик и государственный деятель. В период Великой французской революции, по поручению комитета общественного спасения, заведовал селитряным заводом. Его отзыв о проекте Каразина: Сборник исторических материалов... вып. II, СПб., 1889, с. 511.— *261.*

[25] Александр Николаус фон *Шерер* (1771—1824) — химик, с 1803 г.— профессор химии в Дерптском университете. Его отзыв см.: Указ. соч., вып. II, с. 503.— *261.*

[26] Каразин поднес Александру I записку «О учреждении и успехах Филотехнического общества», в которой среди сообщений о различных изобретениях, сделанных в руководимом им обществе, поместил и указание на возможность атмосферической регуляции. См. Указ. соч., вып. II, с. 504—507.— *261.*

[27] Указ. соч., вып. II, с. 506. См. также: Сочинения, письма и бумаги В. Н. Каразина, Харьков, 1910, с. 354.— *261.*

[28] Речь идет о записке «О приложении электричества к потребностям человека», составленной В. Н. Каразиным в 1818 г. (опубликована в журнале «Русская старина», 1873, № 2, с. 228—235).— *261.*

[29] В. Н. Каразин. О приложении электричества к потребностям человека//Русская старина, 1873, № 2, с. 229—230.— *261.*

[30] Там же, с. 230—232. Сокращения цитаты даны по статье Ю. Бартенева «В. Н. Каразин и господство над природою».— *262.*

[31] Сведения даны по статье Ю. Бартенева (Русский архив, 1892, № 5, с. 86).— *262.*

[32] См. там же, с. 88.— *262.*

[33] В 1912 г. некий Франц *Леппих*, немец по национальности, бывший капитан британских войск обратился к русскому представителю в Штутгарте с сообщением, что им изобретен аэростат, с помощью которого можно было бы осуществлять бомбежку частей противника, и предложил России, борющейся с Наполеоном, построить 50 аэростатов в Санкт-Петербурге в течение трех месяцев. Результатом секретной переписки между русским представителем и канцлером Румянцевым было приглашение Леппиха в Петербург для постройки его аппаратов, на что были выделены большие средства. См. Сборник исторических материалов..., вып. II, с. 91—119.— *262.*

[34] Русский архив, 1892, № 5, с. 89.— *262.*

[35] Там же, с. 90.— *262.*

[36] См. примеч. 1а к I части «Записки».— Т. I наст. изд., с. *468.*— *264.*

СТАТЬИ О РАЗОРУЖЕНИИ И УМИРОТВОРЕНИИ

Статьи и заметки, входящие в данный раздел, написаны в 1898—1902 гг., представляя оригинальный подход мыслителя к идее «всеобщего мира». Разоружение как международная проблема стала активно обсуждаться к концу XIX в. 12(24) августа 1898 г. министр иностранных дел России, по повелению императора Николая II, обратился к представителям держав, аккредитованным при Высочайшем дворе, с нотой, содержавшей предложение созвать конференцию по вопросу о разоружении. В ноте указывалось, что «охранение всеобщего мира и возможное сокращение тяготеющих над всеми народами чрезмерных вооружений являются при настоящем положении вещей целью, к которой должны бы стремиться усилия всех правительств», говорилось об огромном материальном и духовном ущербе, который наносится человечеству созданием и приобретением «страшных средств истребления», выражалось убеждение в том, что «положить предел непрерывным вооружениям и изыскать средства предупредить угрожающие всему миру несчастия — таков ныне высший долг для всех государств» («Правительственный вестник», 16(28) августа 1898, № 178). Предложение российского правительства всколыхнуло мировую общественность, пацифистски настроенные ее круги горячо поддержали инициативу созвания конференции. Мировые державы тоже ответили принципиальным согласием, однако их не удовлетворил обобщенный характер ноты от 12 августа; было указано на необходимость четче определить программу конференции. 30 декабря 1898 г. был разослан новый циркуляр, в котором Россия наметила три главных направления работы будущей конференции: а) вопрос об ограничении вооружений; б) о смягчении способов ведения войны, о запрещении употребления некоторых новейших, особенно разрушительных орудий и взрывчатых веществ; в) о мирных средствах разрешения международных столкновений и споров между государствами. Сама конференция открылась 6(18) мая в Гааге, под председательством делегата России. Впрочем, во время первых же заседаний и обсуждений стало ясно, что главная цель конференции — ограничение вооружений — не будет достигнута. Вследствие этого на первый план постепенно выдвинулись более второстепенные вопросы — о правилах ведения войны и международном посредничестве (третейском суде); был выработан целый ряд конвенций и деклараций на этот счет. Что же касается разоружения, то участники конференции единогласно выразили пожелание, чтобы правительства занялись вопросом о возможности соглашения относительно ограничения их сухопутных и морских сил, а также военных бюджетов.

Вопрос о мирной конференции и проблема разоружения, как до начала заседаний в Гааге, так и во время их, оживленно обсуждались в печати. Федоров посвятил двум этим темам целую серию статей и писем. Оригинальный поворот его мысли в том, что он выдвигает идею не разоружения, а «переоружения», не роспуска армий, а превращения их в мощную естествоиспытательную, исследовательскую и преобразующую силу. Он считает, что народам и государствам просто психологически (не говоря уже о конкретных исторических и социально-экономических причинах) трудно, если не невозможно, пойти на полное уничтожение созданного ими: ведь армия концентрирует в себе усилия столетий, опыт научного и технического развития, труд специалистов, четкую организацию больших масс людей. Как первый этап в реализации своего проекта философ предлагает начать в армии опыты по атмосферической регуляции (на эту мысль его натолкнули, в частности, американские опыты вызывания дождя посредством взрывчатых веществ (1891 г.)), причем не ограничивать их лишь исследованиями взрывов в атмосфере, а привлекать все новейшие средства, используемые в военном деле. Но дальняя и глобальная задача, по мысли Федорова, в том, чтобы обратить «военное дело в исследование, в изучение природы», враждебно противостоящие друг другу армии — к действию на природные стихии. Так он пытается радикально сместить направление людской заботы и ненависти — пойти войной не на себе подобных, а на «слепой» ход умерщвляющей всех силы.

Эту задачу — задачу «обращения орудий разрушения в орудия спасения», задачу всеобщего исследования и благого труда умиротворения в масштабах всей планеты — и должна, считает Фе-

доров, выдвинуть перед людьми Конференция мира. Частные же попытки смягчить зло войны, декларации и конвенции не приведут к желаемому результату, ибо главная причина, толкающая к столкновениям, лежит отнюдь не в социальной и не в политической сфере, а в фундаментальном несовершенстве самого природного порядка бытия, выражающем себя и в недостатке ресурсов и средств к жизни (откуда проистекают колониальные захваты, торгово-промышленные войны), и в розни и ненависти людей друг к другу. На устранение этого несовершенства, на преображение и одухотворение человека и мира, на возвращение жизни умершим и следует, по убеждению мыслителя, направить те силы и средства, которые ныне расходуются на «взаимное истребление», объединив в этом деле «духовных» и «светских», религию, науку и искусство. «Истинно Божий мир,— пишет он в статье «Задача Конференции мира»,— может быть достигнут, если Конференция (...) поставит вопрос об умиротворении во всей его высоте, глубине и широте и призовет для его решения всенаучный конгресс и вселенский собор; только тогда можно будет достигнуть цели и прийти к действительно Божьему миру».

Статьи о разоружении и умиротворении интересны для понимания особого склада Федорова-мыслителя. Свое учение он часто стремится представить сквозь призму конкретных задач времени (в данном случае — это проблема сокращения вооружений, в других — вопросы о музеях и школах, памятниках старины и обыденных храмах, библиотеках и праздновании памятных дат), повернуть его теми гранями, которые могли бы быть близки и понятны ныне живущим, предлагает начать «вселенское дело» с конкретных, «жизненных» задач: борьбы с засухой, голодом, обеспечения урожая — или с задач религиозно-этических: христианизации воспитания и обучения, научного знания и исследования; преодоления розни поколений, бережного отношения к памяти прошлого и т. д. И тогда эти конкретные, практические дела обретают абсолютное, ответственное и священное значение как первые этапы, первые приступы к богочеловеческой «работе спасения». Разоружение, «обращение армии в естествоиспытательную силу» становится началом перехода ко всеобщему, совокупному познанию, исследованию и регуляции планетарной и космической, к торжеству духа над материей, к обожению мира, а умиротворение, замирение враждебных народов и государств, объединяемых во «всеобщем деле», ведет к действительному, вселенскому умиротворению, к «восстановлению мира в то благолепие нетления, каким он был до падения», когда Бог воистину будет «все во всем».

Статьи «Разоружение» и «Об обращении оружия, т. е. орудий истребления, в орудия спасения» печатаются по их публикации в I т. «Философии общего дела» (Верный, 1906, с. 656—676), остальные статьи — по II тому (Москва, 1913, с. 279—346). Все они были подготовлены к печати Н. П. Петерсоном.

[1] В совместном письме Н. Федорова и Н. Петерсона к В. А. Кожевникову (между 11 и 19 декабря 1898) указывается, что статья «Разоружение» «была написана гораздо раньше августа месяца (когда был опубликован циркуляр министерства иностранных дел.— *Сост.*); она была уже готова на Пасху и только немного после этого добавлена» (ОР РГБ, Ф. 657. Карт. 4. Ед. хр. 6. Л. 136). 14(26) октября 1898 она была помещена в газете «Новое время» (№ 8129) без указания имени автора со следующим примечанием редакции: «Мы помещаем сегодняшний фельетон в виду интереса и оригинальности идеи, которою он проникнут. Мысли, изложенные в нем, нам кажется, заслуживают внимания к ним со стороны военных и людей науки». На другой день «Торгово-промышленная газета» в рубрике «Русская печать» поместила краткую аннотацию статьи, предлагавшей, как писал обозреватель, «воспользоваться существующими армиями и военными средствами для исследования важного вопроса о влиянии выстрелов на атмосферные явления». Здесь же приводилась и небольшая выдержка из статьи «Разоружение» («Торгово-промышленная газета», 15(27) октября 1898, № 224). Спустя месяц заметка «Торгово-промышленной газеты» была перепечатана в воронежской газете «Дон» (12 ноября 1898, № 125), вероятно, не без инициативы Н. П. Петерсона, служившего тогда в Воронеже.

Два других отклика, появившихся один вслед за другим в «Курьере» (19 октября 1898, № 288) и «Саратовском дневнике» (21 октября 1898, № 226) — тоже в обзорах печати — были ироничными. «„Новое время“ и Кант» — так называлась заметка «Саратовского дневника»: «„Новое время“,— писал корреспондент газеты,— нашло возможным приспособить русские войска вместо служения Марсу на служение науке и сельскохозяйственной технике: военным частям предлагается исследовать вопрос о том, «могут ли быть вызываемы дожди действием взрывчатых веществ». От такого оборота дела «Новому времени» снятся радужные и вместе с тем очень нелепые сны: «Когда военное дело обратится в исследование, то при всеобщей воинской повинности, обращающей в войска целые народы, опыт получит всеобщность, сделается повсеместным, будет производиться по одному плану, приобретет единство и, таким образом, индукция будет равна дедукции. ⟨...⟩ При опыте, доведенном до всеобщности, повсеместности и полного единства, критика чистого, теоретического разума, критика практического разума и всякие другие критики потеряют признаваемое за ними в настоящее время значение. Царь философов Кант, а также и Конт, будут развенчаны, и Россия освободится от чуждого влияния...» Причем тут Кант и Конт? Поневоле вспоминается старая игра словами какого-то юнкера, говорившего, что он носит Канта (кант) на своем воротнике...»

(Саратовский дневник, 21 октября 1898, № 226. Пропуск в цитате наш.— *Сост.*). Эта заметка почти слово в слово повторяла заметку «Курьера», потешавшегося над той же цитатой и тоже обыгрывавшего «Канта и Конта», даже не думая вникнуть в смысл сказанного Федоровым. На заметку «Саратовского дневника» Федоровым было написано возражение и послано в редакцию газеты «Дон» (письмо Н. Федорова В. Кожевникову от 17 ноября 1898//ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 4. Ед. хр. 6. Л. 113) — Федоров в то время жил в Воронеже — однако статья была искажена цензором и так и осталась в гранке (письмо Н. Федорова В. Кожевникову от 2—3 декабря 1898//Там же. Л. 122).

В. А. Кожевниковым статья «Разоружение» была переведена на французский язык и послана в журнал "Review of Reviews", издававшийся английским пацифистом В. Стэдом. Статья заинтересовала Стэда. По его поручению живший тогда в Москве «для изучения русского языка» публицист Лонг направил по адресу Федорова письмо Стэда. В Москве Лонг много общался с Кожевниковым, который разъяснял ему взгляды Федорова на задачу умиротворения (см. ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 4. Ед. хр. 6. Л. 115—148).

17(29) марта 1899 г. «Новое время» опубликовало статью военного инженера В. Симонова «Военные мысли о штатском деле» (№ 8280). Автор привлекал внимание к статье «Разоружение», солидаризируясь с выраженной в ней идеей, «чтобы тот громадный запас энергии, который с такими заботами, жертвами и денежными затратами собран в виде армии, употребить на какое-нибудь общеполезное дело, дать исход этой силе, которая, накопляясь все более и более, потребует, наконец, сама этого исхода и может вызвать войну, совершенно беспричинную, только в силу своего перенакопления». В духе, близком Федорову, Симонов указывал, что одним желанием «уничтожить, отменить» накопленную военную силу нельзя («хотя бы все человечество поголовно, совершенно искренно сознало необходимость этой отмены и хором воскликнуло: «долой оружие!» — все-таки этот клик ни на шаг не подвинул бы вопрос к практическому его решению, и разоружения не последовало»), что вопрос об армии и сокращении вооружений не может быть радикально решен без изменения всего строя жизни человечества, «не только политической, но и общественной, физической, умственной». Условия для разоружения, по мысли Симонова, должны быть созданы постепенно и одним из главных шагов в этом направлении станет использование армии в мирных целях,— но использование это может простираться до той лишь степени, до какой оно не мешает боевой подготовке войск и не отвлекает их силы. Вместо метеорологических исследований, которые предлагал автор «Разоружения», Симонов указал на возможность использования железнодорожных войск с переносными полевыми дорогами для подвоза дров — в период холодов, хлеба — во время неурожаев и т. п. Статья В. Симонова вызвала горячий отклик Федорова. В письме к нему Николай Федорович попытался углубить представление Симонова о тех конечных целях, которые ставились в статье «Разоружение» (автор статьи «Военные мысли о штатском деле» понимал их узко-практически), говоря о единственном, «безусловно-необходимом» деле спасения от смерти, восстановления утраченного, послал ему свое предисловие к изданию письма Достоевского («Дон», 1897, № 80), раскрывавшее главную идею «учения о воскрешении». Ответ Симонова был доброжелательным, но при этом вновь подчеркивал установку его автора лишь на сугубо конкретные, текущие задачи. Сочувствуя высказанной Федоровым идее, Симонов тем не менее не считал возможным привлекать к участию в ее воплощении армию, интересы которой лежат в более узкой, военной сфере (см. ОР РГБ, Ф. 657. Карт. 4. Ед. хр. 6. Л. 159—162).

Примечательно, что ни в одном из, вообще-то немногочисленных, печатных откликов на публикацию статьи «Разоружение» в «Новом времени» не было и малейшего намека на понимание того, что задача метеорологических наблюдений и атмосферной регуляции для Федорова отнюдь не самодовлеюща, узко утилитарна, что глубинная идея его статьи — идея преодоления самого природного порядка существования; в лучшем случае высказывалось недоумение по поводу такого «странного» способа употребления войск — как, например, в статье «Мысли о разоружении», подписанной инициалами «А. Б.» (в «Новом времени» — 13(25) апреля 1899, № 8307).

Спустя два с половиной года статья «Разоружение» была перепечатана — в туркестанской газете «Асхабад» (3 и 5 июня 1901, №№ 154, 156) с предисловием и послесловием Н. П. Петерсона. Ее публикация стала началом двухлетней полемики, разгоревшейся вокруг федоровского учения на страницах этой газеты (см. преамбулу к «Самодержавию»). 19 июня 1901 г. в «Асхабаде» (№ 170) был напечатан отзыв публициста Петра Яковлевича Циркунова, «По поводу статьи „Разоружение“» (подпись — «П. Ц.»). В отличие от всех прошлых откликов, П. Циркунов прямо указал, что в статье поставлены «коренные вопросы жизни», «вопрос о возможности для людей быть счастливыми, мирными, нравственными и, посредством братского единения между собою, достигнуть единства с Творцом мира», выдвинута «задача грандиозная», такие своеобразные идеи и проекты, которых до сих пор наука почти не касалась. По его мнению, идеи автора «Разоружения» в чем-то близки тому видению задач человечества, призванного приблизиться «посредством труда и познания природы к Богу», которое за сто лет до этого высказывал Сен-Симон, но русский мыслитель гораздо полнее и глубже французского утописта выразил идею совершенства, до́лжного порядка бытия. П. Циркунов замечает, что знаком с его брошюрой, изданной в Воронеже в 1899 году — «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12 августа 1898 года», которую ему, как он пишет, подарил «друг автора и мой добрый приятель» (речь идет о Н. П. Петерсоне). Из этой брошюры он получил некоторое представление об идеях автора о Троице как образце любви и согласия для че-

ловеческого общежития. Но, признавая всю грандиозность и благородство задачи, П. Ц. сомневается в возможности осуществить братское единение людей. По его мнению, весь ход современной цивилизации противоречит этому. К тому же и одна метеорическая регуляция не способствует братству, «не очищает нравы и не приближает к идеалу Троицы». В ответ на этот доброжелательный и глубокий отзыв Циркунова и была напечатана Федоровым в газете «Асхабад» статья «Самодержавие» — с целью разъяснить, уже не применительно к той или иной частной задаче, а прямо и непосредственно главную идею: идею богочеловеческого дела спасения, преображения мира и «восстановления всяческих».— *267.*

[2] Речь идет о греко-турецкой войне (апрель—сентябрь 1897 г.), объявленной Турцией в ответ на поддержку греками антитурецкого восстания на Крите. Окончилась победой Турции, но Крит все же получил автономию в составе Османской империи.— *267.*

[3] См. примеч. 1а к I части «Записки».— Т. 1 наст., изд., с. 468. Федоров внимательно изучал как существовавшие в истории научной мысли проекты управления погодой, так и сообщения прессы о новых исследованиях и опытах в этом направлении. Книга американского инженера Эдварда *Поуэрса* «Война и погода» была издана впервые в 1871 г. в Чикаго (Edward Powers. War and the Weather. Chicago, 1871). Ее исправленное и дополненное издание вышло в 1890 г. Оно-то и было замечено мировой общественностью. В книге Поуэрса описывались опыты вызывания дождя путем стрельбы по облакам. Однако эти эксперименты, произведенные в малом количестве и масштабе, показались недостаточно убедительными, и американский конгресс отказал инженеру в субсидии в 20 тысяч долларов для продолжения работы.—*267.*

[4] Речь идет о сообщении А. Старкова «Опыты вызывания искусственного дождя в Америке», сделанном им 3 и 31 октября 1891 г. на заседании Одесского отделения Императорского русского технического общества (издано в «Записках одесского отделения Императорского русского технического общества», ноябрь—декабрь 1891.— Одесса, 1892; отд. оттиск — Одесса, 1892). Коротенькая заметка об этом докладе, как и о реакции на него членов технического общества, была напечатана в газете «Русские ведомости» (1891, № 280, 11 октября) — именно из нее взята приводимая Федоровым цитата.—*267.*

[5] См. примеч. 37 к статье «Супраморализм» — Т. I наст. изд., с. *512.—268.*

[6] Федоров приводит подстрочное примечание Дмитрия Ивановича *Менделеева* (1834—1907) к статье «Взрывчатые вещества» в шестом томе энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, СПб., 1891, с. 206, стлб. 2.—*269.*

[7] А. Старков. Можно ли вызывать дождь искусственным путем. Одесса, 1892, с. 11—12. В своей брошюре ученый рассматривал вопрос о вызывании искусственного дождя не только как сугубо прикладной и практический, но связывал его с вопросом о месте и задаче человека в природе: «Человек живет и действует, окруженный силами природы. Вся задача его открытий и изобретений состоит в том, чтобы подчинить себе эти силы и распоряжаться ими по своему усмотрению. В этом заключается конечная цель всех его научно-технических завоеваний». По мысли Старкова, человеческий разум и искусство изобретения ведут к тому, что человек научается «малыми силами приводить в действие огромные скрытые или запасенные силы, а иногда и запасы энергии» (Указ. соч., с. 3).—*269.*

[8] А. Старков. Опыты вызывания искусственного дождя в Америке. Одесса, 1892, с. 72.—*270.*

[9] Указ. соч., с. 73—74.—*270.*

[10] Указ. соч., с. 1—2.—*270.*

[11] *Бодуэн* и *Лодж* — ученые второй половины XIX в. Оливер Джозеф Лодж (1851—1940) — английский физик, профессор Бирмингемского университета, занимался атмосферным электричеством и дождеобразованием.—*272.*

[12] Статья Федорова, опубликованная анонимно.—*272.*

[13] Берта *Суттнер* (1843—1914) — еврейская писательница, пацифистка, участница большинства мирных конференций, лауреат нобелевской премии мира (1905). Особое внимание современников привлек ее роман "Die Waffen nieder" («Долой оружие»), Dresden, 1889.—*272.*

[14] См. далее примеч. 57.—*273.*

[15] Клеменс Лотар Венцель *Меттерних* (1773—1859) — канцлер Австрии, один из организаторов Священного союза монархов Австрии, Пруссии и России (1815).—*274.*

[16] болтовня (*франц.*) — *274.*

[17] Эту мысль Менделеев высказал в дополнении к статье «Взрывчатые вещества». См. цитир. выше в примеч. 6 источник, с. 207, стлб. 1.—*274.*

[18] *Англо-бурская война* (1899—1902) — колониальная война Англии против двух бурских республик Южной Африки. Победа досталась англичанам с огромным трудом из-за стойкого сопротивления буров. За три года войны предпринимались неоднократные попытки ряда государств выступить посредниками в этом затянувшемся кровавом конфликте (третейские суды).—*277.*

[19] См. примеч. 1.—*279.*

[20] Здесь и далее Федоров цитирует статью Василия Егоровича *Рудакова* «К вопросу об артиллерийской борьбе с градом» в № 9140 «Нового времени» за 15(27) августа 1901, освещавшую вопрос предупреждения градобитий. Вопрос о борьбе с градом с использованием пушечных выстрелов в 1899—1902 гг. активно обсуждался в зарубежной и русской печати. Первые опыты в этом

направлении были произведены в Австрии Альбертом Штригером, бургомистром городка Виндиш-Фрейштрица (стрельба из мортир по грозовым тучам практиковалась им с целью защиты своих виноградников). Способ, примененный Штригером, обратил на себя внимание ученых (в том числе известного австрийского метеоролога проф. Прохаски). В Австрии и Северной Италии начали активно распространяться мортирные противоградовые станции. Проводились наблюдения и эксперименты, были разработаны новые марки противоградовых мортир, появились специальные периодические издания по вопросу борьбы с градом. В Падуе (1890) и Лионе (1901) прошли научные конгрессы, посвященные этой теме. В России вопрос о борьбе с градом при помощи «градобитных машин» обсуждался в ученом комитете Министерства Земледелия и Государственных имуществ, были проведены опыты их использования — в Крыму и на Кавказе, создана собственная марка «градобойной мортиры» бароном М. фон-Розенбергом (см. В. Р⟨уда⟩ков. Первая русская градобойная мортира» — Московские ведомости, 1902, 9 февраля, № 40). Статьи, на которые ссылается здесь и далее Федоров, в целом позитивно оценивали способ борьбы с градом при помощи мортир (главное затруднение, по мнению их авторов, было не столько в области практики, сколько в теории: оставался открытым вопрос о причинах градообразования, сущности влияния на тучи артиллерийской стрельбы — здесь боролись разные гипотезы) и предлагали применять этот способ также и для вызывания дождя в периоды засух. Характерно, что вопрос о борьбе с градом здесь ставился в прямую связь с задачей «борьбы со стихийными силами природы», «разрешение которой уже в течение нескольких веков не дается человечеству» («Предотвращение града стрельбой из мортир»//Правительственный вестник, 12(24) и 13(25) января 1902, №№ 10, 11).—*280.*

[21] Это, в частности, статья Ю. П. Бартенева «В. Н. Каразин и господство над природою» (Русский архив, 1892, № 5), Н. Ф. Федорова «Об управлении силами природы» (Пензенские губернские ведомости, 21 и 24 июня 1892, №№ 130, 132) и др.—*280.*

[22] См. примеч. 48 к «Супраморализму» — т. 1 наст. изд., с. *513—282.*

[23] Присоединение Россией в 60—70-х гг. XIX в. ряда областей Средней Азии протекало в сложной международной обстановке (противодействие этому процессу Англии, объединение Германии), в связи с чем петербургский кабинет одно время не стремился к новым приобретениям в этом регионе, а выступал за необходимость укрепляться уже в занятых областях. В 1867 г. во главе тогда же образованного Туркестанского генерал-губернаторства был поставлен генерал-адъютант Константин Петрович фон *Кауфман* (1818—1882), который начал проводить более активную наступательную политику. В 1875 г. во время восстания в Кокандском ханстве он предложил правительству немедленно занять его территорию русскими войсками и включить в состав России. Решение о занятии Кокандского ханства было принято Александром II в обход канцлера А. Горчакова (царь лишь поручил Милютину довести это до сведения канцлера). Именно об этом эпизоде рассказывает в своих воспоминаниях Николай Петрович *Остроумов*, исследователь-востоковед, долгие годы служивший в Туркестане (Н. Остроумов. Константин Петрович фон Кауфман, устроитель Туркестанского края. Ташкент, 1899, с. 84—85).—*282.*

[24] Речь идет о докладе *А. И. Воейкова* (см. примеч. 11 к «Статьям о регуляции природы») «Индия, ее хлебная промышленность и неурожаи», прочитанном им на Общем собрании Императорского Вольного экономического общества 6 февраля 1897 г. Рассматривая вопрос о том, может ли Индия, увеличившая в 1885—1886 гг. объем экспортируемого хлеба, стать реальным конкурентом на европейском рынке, ученый указал на периодические неурожаи в стране, которые реально препятствуют этой возможности. Особенно подробно он коснулся голода 1896 г., отметив, что английское правительство сделало тогда отнюдь не все необходимое для смягчения последствий неурожаев в подвластной ей колонии и для предотвращения их в будущем. (См. «Труды Императорского Вольного экономического общества», 1898, № 1, с. 60—77).—*283.*

[25] 29 февраля 1900 г. писатель и инженер Николай Александрович *Демчинский* выступил в Русском географическом обществе с сообщением об открытом им способе «точного предсказания погоды за какое угодно время вперед» (Новое время, 2(15) марта 1900, № 8625). Способ этот был основан на связи колебаний температуры воздуха и атмосферного давления с ходом лунного календаря: по наблюдению ученого, метеорологические данные регулярно повторялись каждые 145 дней (5 лунных месяцев). Вокруг гипотезы Демчинского на страницах «Нового времени» разгорелись оживленные споры. В ее поддержку, в частности, высказался Николай Васильевич *Верещагин* (1839—1907), сельский хозяин-практик, неоднократно выступавший в печати по сельскохозяйственным вопросам. Он восторженно оценил открытие Демчинского, как значительный шаг на пути предотвращения естественных бедствий — наводнений, эпидемий, засух. Метеорологические исследования и атмосферическая регуляция, требующие «многих десятков миллионов рублей и многих десятков тысяч» людей, по мысли Верещагина, могут стать реальной основой объединения человечества, положив начало новой армии, «но уже армии мирной, всесветной», армии естествоиспытателей и ученых. Именно этот вопрос — вопрос «о необходимости войны, но вечной, непрерывной войны с природой или вернее с теми неблагоприятными природными явлениями, кои задерживают развитие человечества» — и предлагал Верещагин поднять на новой международной конференции мира (см. Новое время, 2(15) марта 1900, № 8695). Идеи, высказанные Верещагиным в его статье, в чем-то напоминали федоровские, но совершенно различен был и масштаб их, и конечные цели:

утилитарно-хозяйственные у Верещагина, религиозно-космические, обращенные к преображению мира — у Федорова.—*284*.

[26] Федоров имеет в виду следующее место статьи Н. Верещагина: «Из-за интереса к близкой победе над природой, интереса к предстоящей возможности в значительной мере парализовать губительные действия засухи, дождливого времени, не уменьшится ли сам собою интерес к победам на военном поле! Человеческое геройство не изменит ли свой облик и вместо Суворовых не рады ли мы будем появлению Нансенов или тем незаметным героям, кои несмотря на злокачественную лихорадку, в нездоровой местности, ежедневно ползком вползают на гору для производства метеорологических отметок по нескольку раз в день» (Новое время, 2(15) марта 1900, № 8695).—*285*.

[27] См. у Демчинского: «Это горит тот же огонь в душе человека, когда по завещанию одного американского профессора указывалось доставить его труп, вместо погребения, на завод светильного газа, дабы, сказано в завещании, и после смерти я мог бы хотя в продолжении двух часов (когда сгорает труп) светить человечеству» (Там же.).—*285*.

[28] Книга *«Мысли об организации русской народной армии в связи с интересами сельского хозяйства и семейного быта русского народа»* (вып. I, М., 1875), изданная без имени автора, явилась откликом на введение в 1874 г. в России всеобщей воинской повинности. Написанная в славянофильском духе, она утверждала необходимость такой организации армии, которая наиболее бы соответствовала историческому и духовному складу народа, географическим и экономическим особенностям огромной страны, по преимуществу аграрной. Климатические условия в России таковы, подчеркивал автор книги, что земледельческий труд особенно интенсивен всего 3—4 месяца в году. «Эта-то особенность России, как страны земледельческой, и требует такой военной системы, которая, по возможности, не лишала бы нашего земледельческого населения его рабочих рук в то время, когда они ему более всего нужны» (Указ. соч., с. 162). В связи с этим он предлагал в мирное время размещать воинские части непосредственно в тех районах, откуда они комплектуются, что позволило бы солдатам в летние месяцы выполнять сельскохозяйственные работы, не оставляя и военных занятий. Подчеркивая, что одна из главных задач воинской службы — «сделать солдата человеком, очеловечить его» (Указ. соч., с. 11), настаивал на создании рекрутских школ, в которых, прежде своего вступления в ряды армии, юноши 18—19 лет наряду с военными навыками получали бы и школьное образование.—*285*.

[29] Согласно этому декрету, все публичные учреждения системы начального образования, либо все объединения начальных школ могут собирать своих учеников в школьные батальоны для военных и гимнастических упражнений (*франц.*).—*286*.

[30] «Мысли об организации русской народной армии...», в. I, М., 1875, с. 259. *Фадеев* Ростислав Андреевич (1824—1883) — военный писатель и публицист славянофильской ориентации.—*286*.

[31] Этот фрагмент представляет собой изложение с. 259—260 указанной книги.—*286*.

[32] Указ. соч., с. 260. Цитата несколько неточна.—*286*.

[33] *Сторожи* — укрепленные городки, строительства которых на южных и юго-восточных границах Руси было начато еще князем Владимиром, который размещал в них в качестве гарнизонов население, призванное или переведенное им из северных областей. В XV—XVII вв. высылались конные сторожи — посты, которые объезжали местность впереди пограничных оборонительных укреплений, с целью вовремя определить приближение кочевников.—*287*.

[34] Данная цитата была приведена в качестве эпиграфа к главе VI книги «Мысли об организации русской народной армии», носящей название «Нравственный элемент армии». См. Указ. соч., с. 245.—*287*.

[35] Указ. соч., с. 136.—*287*.

[36] Федоров цитирует брошюру *Н. И. Кареева* (см. примеч. 12 к I части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *469*) «Историческая философия гр. Л. Н. Толстого в "Войне и мире"». СПб., 1888, с. 5.—*288*.

[37] Федоров цитирует отрывок из «Войны и мира» (Т. 2, ч. 3, гл. I) по брошюре Кареева (Указ. соч., с. 5). См. также Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. в 90 тт. Т. 10, М., 1938, с. 152.—*289*.

[38] Федоров разбирает следующий отрывок из «Войны и мира» (Т. 3, ч. I, гл. I), приводимый Кареевым: «Жизнь, *настоящая* жизнь людей с своими *существенными* интересами здоровья, болезни, труда, отдыха, с своими интересами мысли, науки, поэзии, музыки, любви, дружбы, ненависти, страстей, шла, *как и всегда*, независимо и вне политической близости и вражды с Наполеоном и *вне всевозможных преобразований* (Указ. соч., с. 4—5). См. также Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. в 90 тт. Т. 11. М., 1932, с. 6.—*289*.

[39] *X съезд естествоиспытателей и врачей* состоялся 21—30 августа 1898 г. в Киеве.—*290*.

[40] См. примеч. 5 к «Статьям о регуляции природы».—*290*.

[41] Примечание в скобках принадлежит В. А. Кожевникову и Н. П. Петерсону. 9 ноября 1898 г. германский император *Вильгельм II*, путешествовавший с супругой по святым местам, произнес речь в Дамаске на банкете, устроенном в его честь. Газета «Новое время» так писала об этом: «К концу обеда один из городских улемов выразил благодарность не только оттоманов, но и 300 миллионов мусульман, которые взирают на халифа, как на своего верховного духовного вождя. Император самым сердечным образом благодарил и сказал, что (...) он прежде всего приносит благодарность султану за оказанное гостеприимство. Да будут уверены султан и 300.000.000 мусульман, что германский император на все времена останется их другом. Речь императора была встре-

чена восторженными возгласами одобрения» (Новое время, 29 октября (10 ноября) 1898, № 8144). Комментируя речь Вильгельма II, корреспондент газеты П. Вожин указал на явную противоречивость позиции императора, который, будучи в Константинополе, представлял себя покровителем «то протестантства, то католицизма», а в Дамаске, «центре исламизма», «выразил себя покровителем мусульман». Рискованным, по мнению комментатора, было и то, что Вильгельм II повторил «панисламистскую идею об «узах», связующих султана со всеми правоверными»: активизация этой идеи в исламском мире, подчеркнул он, могла бы иметь непредсказуемые последствия (см. Новое время, 25 ноября (7 декабря) 1898, № 8171). В русской и зарубежной печати живо обсуждалось и тайное германо-турецкое соглашение, согласно которому, гарантируя целостность азиатских владений султана, Германия приобретала целый ряд льгот для своей торговли и промышленности; соглашение оценивалось как равносильное «военному союзу» (см. Новое время, 27 октября (8 ноября) и 31 октября (12 ноября) 1898, №№ 8142 и 8146), почему Федоров и пишет о «новом могучем друге падишаха», готовом снабдить мусульман оружием.—*290*.

[42] Вставка Н. П. Петерсона.—*290*.

[43] Занятие Филиппинских островов Северо-Американскими Соединенными Штатами в мае 1898 г. стало одной из главных вех испано-американской войны. Оно проходило под флагом помощи филиппинцам в их борьбе за независимость от Испании, фактической же целью имело подчинение Филиппинского архипелага американскому господству и закончилось провозглашением суверенитета САСШ над Филиппинами (21 декабря 1898).—*191*.

[44] См. примеч. 93 к «Статьям философского и эстетического содержания». Федоров сравнивает Вильгельма II с *Каиафою*, саддукеем, бывшим одним из главных инициаторов ареста и казни Спасителя.—*291*.

[45] Речь идет о проектах фресковых композиций, выполненных Петером фон *Корнелиусом* (см. примеч. 38 к «Собору» — Т. I наст. изд., с. *497*) для галереи (так называемого Campo Santo) при усыпальнице членов королевской фамилии в Берлине. Большое место среди них занимали фрески на темы Апокалипсиса, в том числе знаменитая композиция «Апокалиптические всадники».—*292*.

[46] Речь идет о соборе Петра и Павла (1712—1733) в Петропавловской крепости Санкт-Петербурга. Со времени Петра стала усыпальницей русских императоров.—*292*.

[47] Цитата из стихотворения Якова Петровича *Полонского* (1819—1898) «Голод» (1870)//Я. П. П о л о н с к и й. Полное собрание стихотворений. Т. I, СПб., 1896, с. 470.—*292*.

[48] Речь идет о знаменитой Колокольне Ивана Великого в Московском кремле, которая, по преданию, была сооружена Борисом Годуновым во время «великого голода» 1601—1603 гг. На самом деле строительство колокольни началось раньше, еще при царе Федоре Иоанновиче, и в царствование Годунова (в 1600 г.) было завершено.—*292*.

[49] Вильям Томас *Стед* (Стэд) (1849—1912) — английский публицист; в 1899 г. выступил горячим сторонником Гаагской мирной конференции, развернув крупную агитационную кампанию против войны (в печати и на митингах).—*293*.

[50] *Дело о Фашоде* — спор между Англией и Францией за владение одной из провинций англо-египетского Судана. В 1898 г. небольшой французский экспедиционный корпус занял Фашоду, но вынужден был ее покинуть после решительных протестов со стороны английского правительства, грозившего объявлением войны. Инцидент получил широкий отклик во французской и иностранной печати.—*293*.

[51] *«Поучение двенадцати апостолов»* («Учение двенадцати апостолов») — один из древнейших памятников христианской письменности (ученые XIX в. датировали его последним десятилетием I в., современные специалисты полагают, что он создан, вероятнее всего, в первой половине II в. в Сирии). Был открыт в 1883 г. греческим митрополитом Филофеем Вриеннием в единственной рукописи XI в. На русском языке был издан в «Трудах Киевской Духовной академии» за 1884 г., а также в журнале «Православное обозрение» (М., 1886, июль, с. 497—516) в переводе В. Соловьева. В первых шести главах этого сочинения рисуются «два пути: один — жизни и один — смерти». Путь жизни, согласно «Учению двенадцати апостолов», пролегает через соблюдение Божьих заповедей о любви к Богу и ближнему, воздержание, милосердие, незлобивость, терпение, правдолюбие, церковное покаяние и чистосердечную молитву; путь же смерти заключается в потворстве своим страстям, зависти, лицемерии, коварстве, прелюбодеянии и убийстве, лживости и любви к суете. Федоров дает свое раскрытие пути жизни и пути смерти — в духе идеи «активного христианства».—*293*.

[52] Речь идет о статье самого Федорова (см. Т. I наст. изд., с. *442—463*).—*297*.

[53] См. примеч. 9 к статье «Самодержавие».—*297*.

[54] Федоров имеет в виду следующее высказывание В. Соловьева из его статьи «Что такое Россия» (см. примеч. 13 к «Самодержавию»): «та церковь, в которую он (русский народ.—*Сост.*) верит, не есть та, в которую верит большая часть остальных христианских народов, именно это отличие и разумеется, когда говорят о православии русского народа: православный, значит, не католик и не протестант»//В. С. С о л о в ь е в. Полн. собр. соч. Т. 10, СПб., с. 12.—*298*.

[55] Федоров нередко излагал свои идеи применительно к тем или иным юбилейным датам, переосмысляя их значение в духе своего учения. В середине 1890-х гг. им была написана статья по поводу праздновавшегося в 1892 г. 500-летия кончины преп. Сергия Радонежского и 50-летия смер-

ти В. Н. Каразина (см. примеч. 4 к I части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *468*): «Два юбилея — духовный юбилей преподобного Сергия и юбилей светский В. Н. Каразина, как два начальных способа действия для осуществления сынами человеческими всеотеческого дела» (напечатана: Н. Ф. Федоров. Философия общего дела. Верный, 1906, с. 627—655). В ней он развил целую программу подготовки и празднования будущих юбилейных дат (1922 г.—500-летие открытия мощей преп. Сергия и 1942 г.—100-летие кончины В. Каразина), понимая их символически — как своего рода вехи совокупной деятельности человеческого рода, вставшего на путь «всеобщего дела». Третий юбилейный акт — вероятно, 100-летие Гаагской конференции (1999 г.).—*299*.

[56] Речь идет о конференции европейских держав (Англия, Германия, Россия, Франция, САСШ, Бельгия, Португалия и др.), состоявшейся в 1884—1885 гг. по поводу урегулирования вопроса о колониальных владениях в Африке, о сферах влияния европейских держав на этом континенте. Основное внимание на ней было уделено вопросу о конгской территории, на различные части которой претендовали Франция, Бельгия, Португалия и Англия. Конференция признала образованную по инициативе бельгийского короля Леопольда II в верховьях Конго Международную компанию Конго «свободным государством» (спустя несколько месяцев была объявлена Независимым государством Конго), а также право других держав на использование африканских земель.—*300*.

[57] Федоров ссылается на статью *С. Чистякова* «Заметка по поводу истории нашей армии. Русский солдат в дни народных бедствий» (Русский инвалид, 1896, № 91), указывавшую на огромное «общегосударственное значение» деятельности войск «в мирное время при народных бедствиях» (эпидемиях, наводнениях, пожарах, заносах, нашествии саранчи) и призывавшую специально заняться этим вопросом. Его изучение, по мнению автора, «установит еще большее значение армии, как школы, подготовляющей людей, способных без колебаний, во всякую трудную минуту государственной жизни, независимо от борьбы с врагами внешними и внутренними, по евангельскому выражению, «положить душу свою за други своя».—*301*.

[58] В период наполеоновских войн особенно обострился конфликт между Англией и Северо-Американскими соединенными штатами, ее бывшей колонией. Англия, стремившаяся к экономической блокаде Франции, выступила против претензий САСШ на свободную торговлю с любым воюющим государством, начала захват американских торговых судов и конфискацию грузов. Конфликт разрешился объявлением войны. Военные действия шли с переменным успехом с 1812 по 1814 г. и закончились заключением мирного договора в Генте, при активном посредничестве России, выступавшей против этой войны.—*302*.

[59] Акт *Священного союза* монархов был заключен 14(26) сентября 1815 г. в Париже по инициативе Александра I (первоначально между русским и австрийским императорами и прусским королем; затем к нему присоединились и другие государства). Помимо конкретной историко-политической задачи ограждения монархического строя Европы от революционных движений, Священный союз, по мысли Александра I, призван был ввести в мировую политику религиозные, нравственные ориентиры, организовав взаимоотношения государств на началах христианской любви, бескорыстного братского служения, ибо все они «члены единого народа христианского». В акте Священного союза, составленном, кстати, в духе, весьма отличном от обычной формы международного трактата, утверждалось религиозное значение монархии, самодержца как «Божьего помазанника», проводника Божией воли в мире и истории, водителя своего народа путями правды (см. Ф. Мартенс. Собрание трактатов и конвенций, заключенных Россиею с иностранными державами. Т. IV, ч. I. Трактаты с Австриею 1815—1849. СПб., 1878, с. 4—6). После смерти Александра I политику Священного союза проводил Николай I, бывший на протяжении почти 30 лет ревностным охранителем монархических прав в Европе.—*303*.

[60] Данное событие имело место в 1850 г. После венгерского восстания 1848—1849 г., подавленного при помощи русских войск, Пруссия, стремившаяся к гегемонии в Германии, воспользовалась затруднительным положением Австрии и выступила инициатором более тесного союза немецких государств («Унии») под главенством Гогенцоллернов и без участия Австрии. В свою очередь Австрия, заручившись поддержкой четырех немецких королевств (Баварии, Виртенберга, Ганновера и Саксонии), потребовала восстановления Германского союза в том виде, в каком он был установлен Венским конгрессом 1815 г. и существовал до 1848 г. Дипломатические споры двух держав грозили вооруженным столкновением. В результате обе они обратились к посредничеству России. Николай I категорически высказался в пользу Австрии и заявил о своем намерении оказать ей в случае войны союзную помощь. В результате сопротивление Пруссии было сломлено и 19 ноября 1850 г. было подписано Ольмюцкое соглашение, восстановившее Германский союз в прежнем его виде и обеспечившее гегемонию в нем Австрии.—*303*.

[61] *Военные поселения* — особая организация войск в Российской империи в 1810—1857 гг., при которой крестьянское население, несшее военную службу, занималось одновременно и сельскохозяйственными работами. Были введены по инициативе ген. Аракчеева на казенных землях Петербургской, Новгородской, Могилевской, Херсонской и др. губерний. Жизнь крестьян-воинов и их семей отличалась жесткой регламентацией, что нередко вызывало бунты.—*303*.

[62] См. примеч. 255 к «Статьям философского и эстетического содержания».—*305*.

[63] Имеется в виду речь Вильгельма II, произнесенная им 23 января (4 февраля) на обеде Бран-

денбургского провинциального сейма (Новое время, 24 января (5 февраля) 1899, № 8229). Подробнее об этой речи императора Федоров пишет в статье «Священно-научный милитаризм» (см. Т. II наст. изд., с. *291*).—*305*.

[64] См. примеч. 9 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *479*).—*306*.

[65] Речь идет о статье «Разоружение».— *308*.

[66] *Вендидад* (от араб. Vendidād — закон) — часть свода «Авесты», священной книги зороастризма (см. примеч. 2 к IV части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *489*). Состоит из 22 глав (*фаргардов*), в которых в форме диалога между светлым богом Ормуздом (*Ахурамаздой*) и пророком *Зороастром* (Заратуштрой) излагается религиозное учение зороастризма, его законы и культ, повествуется о сотворении мира, о поединке добра и зла, потопе и рае, радостях и печалях жизни, приводятся правила очищения от скверны, пути искоренения греха и т. д. Федоров излагает содержание стихов 25—40 третьего фаргарда Вендидада, используя при этом издание: Avesta. Livre sacré du Zoroastrisme. Paris. 1881 (Bibliotheque orientale, Vol. V), p. 29—30.—*311*.

[67] Точный перевод: «Это я, Ахура-Мазда,— сотворил собаку, могучую телом, против туранца»//Op. cit., p. 144.—*311*.

[68] Согласно существовавшему у древних иранцев обряду погребения, тела умерших после их кончины помещались на *катасах* — прямоугольных земляных насыпях,— где находились до полного разложения, после чего переносились на кладбища.—*312*.

[69] Федоров цитирует 67-й стих пятого фаргарда Вендидада//Op. cit., p. 56.—*312*.

[70] В конце ноября — декабре 1899 г. Н. Ф. Федоровым, жившим тогда в г. Воронеже, где служил его ученик Н. П. Петерсон, было написано три проповеди: на 6 декабря (день Свт. Николая), на Рождество Христово и на Новый год (см. письма Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову от 2—3 декабря, 19 декабря 1898//ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 4. Ед. хр. 6. Л. 121, 122, 141). Все три проповеди были объединены темой умиротворения и задачей в нем церкви и войска. Федоров предназначал их для Михайловского кадетского корпуса, законоучитель которого свящ. С. Е. Зверев со вниманием и заинтересованностью отнесся к одной из заметок мыслителя «о молитвенном участии церкви в деле, начатом циркуляром 12 августа» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 4. Ед. хр. 6. Л. 121). Произнесены из них были две: на 6 декабря (одним из семинаристов в пригороде Воронежа слободе «Придаче») и на Новый год (см. примечание Н. П. Петерсона к статье).—*312*.

[71] Речь идет о циркуляре от 12(24) августа 1898 г. (см. преамбулу к данному разделу статей).—*312*.

[72] *Митр. Филарет* (Дроздов) (1783—1867) — см. примеч. 31 к «Супраморализму» — Т. I наст. изд., с. *511*. Наиболее полное собрание его «слов и речей» см.: «Слова и речи митрополита Филарета Московского» (в 5 тт.). М., 1873—1885. О какой речи митр. Филарета пишет Федоров, установить не удалось.—*313*.

[73] Федоров использует символику «Херувимской песни», поемой на литургии перед «великим входом»: перенесением Святых Даров с жертвенника на престол, в которой предстоящие в храме сравниваются с херувимами и подобно им воспевают песнь Животворящей Троице.—*314*.

[74] Речь идет о статье Федорова «Неделание ли или же отеческое и братское дело» — см. Т. II наст. изд.—*314*.

[75] В 1891 г. в связи с только что заключенным франко-русским дружественным союзом, который способствовал расширению экономических и культурных контактов между двумя странами, Федоров выдвинул идею международного книжного обмена. Предполагалось, что «Россия будет доставлять Франции, Национальной библиотеке, всё выходящее в ней (т. е. в России) по одному экземпляру по части науки и литературы, а Франция то же самое будет делать для России» (письмо Н. Ф. Федорова к Н. П. Петерсону от 6 сентября 1891/ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 4. Ед. хр. 6. Л. 33). Данное предложение было подвергнуто печатному обсуждению. «Сделаны были попытки сношений с французскими учеными и писателями по этому поводу; удалось и среди них заручиться сочувствием некоторых выдающихся лиц, Буайе, барона де Бай и др; сделан был даже доклад на эту тему французскому министру просвещения, с целью добиться внесения этого вопроса на обсуждение в палату депутатов. К сожалению, благородный проект разбился о действительно эгоистичное отношение к нему большинства французских писателей, находивших, что в стране, где не существует закона, обязывающего, подобно нашему, авторов к пожертвованию нескольких экземпляров их произведений даже для своих отечественных библиотек, нет ни малейшей вероятности провести законопроект об обязательном пожертвовании книг для чужой страны» (В. А. Кожевников. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. I, М., 1908, с. 11).—*315*.

[76] Речь идет о десятой Всемирной выставке (состоялась в Париже в 1900 г.) — *315*.

[77] Речь идет о картине воронежского художника (живописца и иконописца) Льва Григорьевича Соловьева «Первосвященническая молитва» (1898), посвященной знаменитой евангельской молитве Христа за оставляемых учеников и за весь мир (Ин. 17: 1—26). Этой картине Федоров посвятил отдельную статью («Новая картина: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне...» (Первосвященническая молитва как указание пути к умиротворению)»), поместив ее в анонимной брошюре «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12-го августа 1898 года» (Воронеж, 1899).—*315*.

[78] Вероятно, речь идет о писателе и публицисте Семене Осиповиче Грузенберге (1876—1938).—*316.*

[79] Речь идет о брошюре Федорова «В защиту дела и знания», готовившейся к изданию в 1894 г., но не пропущенной цензурой (см. подробнее — примеч. 6 к «Статьям разного содержания» (раздел «Статьи о Л. Н. Толстом»).—*316.*

[80] *«Жизнь»* — литературно-политический журнал, издаваемый в Петербурге в 1897—1901 гг.; с конца 1898 г. становится органом «легального марксизма». Во второй январской книжке журнала за 1899 г. было напечатано предисловие Ф. Ницше к сочинению «Человеческое слишком человеческое», содержавшее, в частности, следующее высказывание: «Довольно того, что я еще живу, а жизнь выдумана не моралью: она хочет обмана, она живет обманом... Но не правда ли, я уже снова начинаю делать то, что я всегда делал, я, старый имморалист и птицелов — и говорю имморально-сверхморально, «по ту сторону добра и зла» (с. 12). Здесь же был помещен и «Эгоизм» М. Метерлинка, ставивший на место этики альтруизма и сострадания любовь человека к себе самому и обосновывавший это ответственностью людей перед данным им даром жизни и творчества: «Здесь, на этой планете мы даже осуществляем собою совсем особое проявление жизни: жизнь мысли, жизнь чувств. И вот почему, вероятно, безнравственно все то, что способно уменьшать силу нашей мысли, пылкость наших чувств» (с. 48).

Мысль Федорова о преемственности между русским марксизмом и «декадентством» восходит к статье Н. Энгельгарта «Из дневника» (Новое время, 20 января (1 февраля) 1899, № 8225): «Отказавшиеся от наследства» русские марксисты в настоящее время являются наследниками «Северного Вестника» и даже восприяли в себя галантерейные извращения «вакхической морали», составляющей специальную особенность сего журнала». «Декадентское наследие исчахшего «Северного Вестника», пишет далее Н. Энгельгарт, «приняла» и «приумножила» «Жизнь»: «Во второй январской книжке журнала преподносятся «имморально-сверхморальные» проповеди Ницше и Метерлинка».—*316.*

[81] «*Северный Вестник*» — литературно-научный и политический журнал, выходивший в Петербурге в 1885—1898 гг. С 1891 г. его фактическим редактором был А. Л. Волынский, превративший журнал в орган пропаганды эстетических идей и художественного творчества символистов (здесь печатались произведения П. Верлена, М. Метерлинка, А. Волынского, Н. Минского, З. Гиппиус, Ф. Сологуба, К. Бальмонта и др.). Сотрудничали символисты и в журнале «*Начало*», издававшемся в Петербурге в 1899 г. (вышло пять номеров, затем журнал был запрещен) и проповедовавшем марксизм (среди сотрудников — П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановский, В. И. Ленин и др.).—*316.*

[82] В книге «Как живет и работает гр. Л. Н. Толстой» (М., 1896) писатель Петр Алексеевич *Сергеенко* рассказывает о беседе Толстого с молодым художником. В этой беседе Лев Николаевич развивал мысль о ложной направленности современного искусства, выступал против «различных музыкальных и художественных школ, уродующих тысячи молодых жизней». На вопрос одного из лиц, присутствовавших при этом: «Какие же учреждения вы дадите вместо тех, негодных?» — Толстой ответил: «Вот странная претензия! ...Это все равно, что ко мне пришел бы больной с ... флюсом. Флюс стесняет его. Флюс ему в тягость, я вылечиваю его от флюса. Тогда он обращается ко мне: «А что же вы дадите мне вместо флюса?» Да ничего не нужно вместо флюса» (с. 16—17). В своей рецензии на книгу П. А. Сергеенко критик Виктор Петрович *Буренин* (1841—1926) приводит этот эпизод, выражающий, по его словам, «характерное мнение Толстого, касающееся нашего художества» (Новое время, 11(23) декабря 1898, № 8187).—*318.*

[83] Л. Н. Толстой изучал еврейский язык под руководством раввина Соломона Алексеевича *Минора* в 1882—1883 гг. Михаил Васильевич *Никольский* (1848—1917) — русский историк, основоположник ассириологии в России, семитолог, шумеролог и урартолог. Преподавал частным образом еврейский язык, читал курс ассириологии в Московском университете. В 1887 г. организовал Восточный комитет при Императорском московском археологическом обществе, активно участвовал в его работе, в 1893 г. возглавил археологическую экспедицию в Закавказье.—*318.*

[84] В циркуляре министерства иностранных дел России от 30 декабря 1898 г., излагавшем программу будущей мирной конференции, был, в частности, поставлен вопрос о запрещении введения в армии и флоте новых взрывчатых веществ и употребления их в полевой войне.—*319.*

[85] См. примеч. 49 к «Супраморализму» — Т. I наст. изд., с. *513.—321.*

[86] Елена Васильевна *Глинская* — с 1533 г. правительница российского государства в малолетство своего сына, будущего царя Ивана Грозного.—*322.*

[87] В IV книге «Истории» Геродот повествует о том, как скифы, решив не вступать в открытое сражение с персами, долго отступали вглубь страны, «угоняя скот, засыпая колодцы и источники и уничтожая траву на земле», в стремлении заманить войско Дария как можно дальше. Когда же Дарий, потеряв терпение, отправил гонца к царю скифов Иданфирсу с вопросом, почему тот уклоняется от битвы, то Иданфирс ответил ему следующее: «Я и прежде никогда не бежал из страха перед кем-либо, и теперь убегаю не от тебя. ⟨...⟩ А почему я тотчас же не вступил в сражение с тобой — это я также объясню. У нас ведь нет ни городов, ни обработанной земли. Мы не боимся их разорения и опустошения и поэтому не вступили в бой с вами немедленно. Если же вы желаете во что бы то ни стало сражаться с нами, то вот у нас есть отеческие могилы. Найдите их и попробуйте

разрушить, и тогда узнаете, станем ли мы сражаться за эти могилы или нет» (Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972, с. 218—219).— *322.*

[88] Согласно «Истории» Геродота афиняне во время нашествия Ксеркса отправили послов в Дельфы вопросить знаменитый оракул о судьбе их города. В ответ на их мольбу о защите пифия изрекла, что афиняне будут спасены деревянными стенами. По прибытии послы «объявили ответ оракула народному собранию. Афиняне старались разгадать смысл изречения ⟨...⟩ некоторые старики утверждали, что акрополь останется невредим, так как в древние времена афинский кремль был огражден плетеной изгородью из терновника. Они считали поэтому, что выражение «деревянная стена» относится к этой ограде». (Указ. соч., с. 350). Однако *Фемистокл* (ок. 525 — ок. 460 до н. э.), один из знаменитых мужей полиса, не раз занимавший крупные государственные должности, истолковал пророчество иначе. Он считал, что под «деревянными стенами» следует разуметь корабли: только сильный флот поможет афинянам одержать победу. По его инициативе греки укрепили свой флот, что и принесло им победу при Саламине (см. примеч. 107 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *485*). Однако, пока афиняне под предводительством Фемистокла готовились к морскому сражению, войска Ксеркса заняли Афины, причем немногие из оставшихся в городе жителей «заперли ворота акрополя и завалили их бревнами, чтобы преградить вход в храм», т. к. они верили в пророчество пифии, «что деревянная стена неодолима». Несмотря на жестокий штурм акрополя, они сражались до последнего и все погибли. (Указ. соч., с. 390).— *322.*

[89] В своем «Слове в неделю третью по Пятидесятнице» (датируется не позднее 1820 г.) будущий митрополит Московский *Филарет* (см. примеч. 31 к «Супраморализму» — Т. I наст. изд., с. *511*), осуждая чрезмерное увлечение модной и изысканной одеждой и драгоценностями, «безрассудную заботливость об украшении тела», выразил следующую мысль: «Не знаю, что может давать золоту на весах разумного человека такую же тяжесть, как и на весах торжника, если это не есть тяжесть бед, которыми обременяет оно род человеческий. То, что называют лучшею водою в камнях, не суть ли слезы несчастных жертв, которые вживе, «глубже» мертвых погребаются в мрачном чреве гор, для извлечения оттуда сих драгоценных безделиц?»//Слова и речи митрополита Филарета Московского, т. 1. М., 1873, с. 110—111.— *323.*

[90] *Юстиниан* — см. примеч. 33 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *479.— 324.*

[91] См. примеч. 2 к «Выставке» — Т. I наст. изд., с. *514.— 324.*

[92] Проникновение французов на Мадагаскар в 60-е — 80-е гг. XIX в. осложнялось противодействием Англии, которая вначале поддерживала деятельность протестантских миссий на острове, а затем, после установления в 1885 г. протектората Франции над Мадагаскаром, стала стремиться к экономическому влиянию в стране (английская компания предлагала правившей королеве взаймы 20 млн.). Только в 1890 г. был заключен англо-французский договор, по которому Франция отказывалась от всяких притязаний на остров Занзибар, а Англия признавала французский договор с Мадагаскаром 1885 г. Окончательно протекторат Франции над Мадагаскаром был признан в 1895 г., после второй войны французов с армией острова, а в 1896 г. французы аннексировали Мадагаскар. Торговые интересы Англии и Франции столкнулись и в западной Африке. После 1870 г. в нижнем Нигере обосновалось несколько британских компаний, слившихся в 1879 г. в одну Объединенную африканскую компанию. В следующем же году Французское общество экваториальной Африки и Сенегальская компания вступили в резкую конкуренцию с этой компанией. Когда же в 1885 г. Англия даровала Объединенной африканской компании королевскую хартию, французские компании вынуждены были продать фактории своим соперникам-англичанам (1884). В 1887 г. Англия провозгласила свой протекторат над «территориями, находящимися во владении Королевской компании Нигера». В 1898 и 1899 г. между Англией и Францией было заключено соглашение о разграничении владений в северной, западной и центральной Африке.— *324.*

[93] Имеется в виду спор между Авраамом и его племянником Лотом о земле для скота, приведший к отделению Лота (Быт. 13: 2—13). А также история Иосифа, проданного братьями в египетский плен (Быт. 37: 1—28).— *326.*

[94] «второй Рим» (*лат.*). Называя Византию «вторым Римом» и «восстановленной, хотя и на другом проливе, Троей», Федоров следует идее преемственности Византийского государства от Римской империи, столица которой, по преданию, была основана троянцем Энеем (см. примеч. 111 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *486*).— *326.*

[95] См. примеч. 52 к «Супраморализму».— Т. I наст. изд., с. *513.— 327.*

[96] Речь идет об Александре Македонском. См. примеч. 28 к III части «Записки».— Т. I наст. изд., с. *479.— 327.*

[97] Имеется в виду учение о Логосе Филона Александрийского (см. примеч. 121 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *486.— 327.*

[98] На I (325) и II (381) Вселенских соборах был утвержден догмат о Троице, единосущной и нераздельной, все три Лица Которой пребывают в согласии и любви, на IV (451) — догмат о равноправности во Христе божественной и человеческой природ. См. также преамбулу к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *476—477.— 328.*

[99] Речь идет о крестовых походах (1096—1270).— *328.*

[100] «*Альпийским полуостровом*» Федоров называл Западную Европу, а «*Парнасским*» — Грецию.— *328.*

[101] Речь идет о торговой экспансии ряда европейских стран, прежде всего Португалии, в Африку и Азию, развернувшейся после завершения реконкисты (в Португалии — в середине XIII в.) и эпохи крестовых походов. После открытия Васко да Гамой морского пути в Индию (1498 г.) Португалия начала активное торговое соперничество с мусульманскими странами, бывшими до этого фактическими монополистами судоходства и торговли в Индийском океане. В результате серии военных и торговых экспедиций, освоения и захвата ряда индийских, южноазиатских и африканских территорий, Португалия превратилась в крупную колониальную державу. *Мекка* и *Медина* — города в Южной Азии, религиозные центры ислама, места паломничества мусульман.— *328.*

[102] См. примеч. 7 к «Самодержавию».— *328.*

[103] См. примеч. 225, 230 к «Статьям философского и эстетического содержания».— *328.*

[104] Речь идет о filioque (см. примеч. 32 ко II части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *473*).— *329.*

[105] См. примеч. 137 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *488.— 329.*

[106] Федоров имеет в виду идею Канта о достижении всеобщего мира путем образования федерации свободных государств, которых объединял бы договор, запрещающий войну («О вечном мире» (1785)). При этом одним из основных средств к установлению и сохранению мира Кант считал развитие взаимовыгодных торговых отношений между различными странами.— *330.*

[107] См. примеч. 28.— *333.*

СТАТЬИ РАЗНОГО СОДЕРЖАНИЯ

Статьи о Л. Н. Толстом

Три первых статьи данного раздела посвящены критике религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого (о взаимоотношениях Толстого и Федорова см. примеч. 29 к «Супраморализму» — Т. I наст. изд., с. *510—511*). Мыслитель стремится указать наиболее уязвимые, с его точки зрения, стороны толстовского христианства, утопии мировой общины, где через исполнение заповедей Нагорной проповеди царят братство, любовь, справедливость. По его глубокому убеждению, чаемая Толстым гармония невозможна в нынешнем, извращенном и падшем порядке бытия. Идея «Царства Божия внутри нас» неосуществима именно потому, что существует внешняя сила, вынуждающая делать зло, разъединяющая людей: слепой природный закон, стоящий на взаимном вытеснении и смерти. С этой точки зрения одна лишь моральная проповедь отнюдь не достаточна. Чаяниями и призывами гнилой корень вражды не расцветет в пышное древо любви и единения. Прежде чем вырвать совсем этот корень, надо начать с тщательного изучения глубоких причин небратства, тех монбланов злобы и вражды, что накопились между народами, группами и отдельными людьми — вплоть до самых близких родственников. «Неродственность» и «родство», «небратство» и «братство» для Федорова категории не только этические (как это для Толстого), но и онтологические, становятся качественными характеристиками двух типов бытия: нынешного, природного, смертного и будущего, божественного, бессмертного. Новый, братский тип связи всего со всем обретается *знанием* себя и других, знанием физической и психической природы человека, знанием всего мира и *делом*, выполнением задач регуляции и воскрешения. Только исполнив свой высший долг — возвратив к жизни всех вытесненных и умерщвленных, человечество в полном составе всех своих поколений становится поистине братским.

Основную слабость толстовского учения Федоров видит в отсутствии четкой целевой направленности, созидательного идеала. Толстовское учение, считает он, по сути своей отрицательно: оно учит лишь тому, чего *не надо делать* («*не* противься злу», «*не* убий», «*не* суди» и т. д.— вот те заповеди, которые Толстой делает основой своей нравственной проповеди). Там же, где писатель излагает свой взгляд на жизненную задачу человека, все сводится лишь к поддержанию существования: «кормиться, одеваться, отопляться, обстраиваться и в этом же самом служить другим, потому что, с тех пор как существует мир, в этом же самом состояла и состоит первая и несомненная обязанность всякого человека» (Л. Н. Толстой. Полн. собр. соч. в 90 тт., т. 25, М., 1937, с. 380. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Первая цифра указывает том, вторая — страницу). По Толстому, каждый должен нести физическое бремя поддержания жизни, не освобождая себя за счет других от борьбы за существование. «Заряжаться едой», спать для отдыха и работать, работать, чтобы произвести ту еду, которой надо зарядиться для новой работы и дальнейшего воспроизведения жизни — буквально так описывал «дело жизни» Толстой в своем трактате «Так что же нам делать?». Для Федорова тут страшный тупик: бессмысленность такого животно-природного существования, пусть равноправного, но муравьиного, сизифова труда для него очевидна.

При этом для Федорова утопичность толстовского призыва пойти всем в села, обратиться к простому земледельческому труду заключается прежде всего в отрицании науки и умственного труда. Ведь наука, при должной, благой ее ориентации, активно служит делу жизни, способна указать пути предотвращения грозящих земледельцу естественных бедствий: неурожаев, болезней, градобитий, открыть натуральные основы «розни» и враждебности людей друг к другу. Нужна «не

работа только, но и знание», знание всеобщее, уничтожающее антагонизм между «учеными» и «неучеными», городом и деревней. Всеобщий труд не может ограничиваться лишь паханием и сеянием; его задача — «управление самими условиями растительной и животной жизни, т. е. теми условиями, под влиянием коих развивается жизнь, происходит рост, созревание, урожай», т. е. регуляция всей природы. Ветхозаветную заповедь труда «в поте лица своего», тяжкого добывания «насущного хлеба», данную человечеству, отпавшему от Бога, Федоров заменяет новозаветной, благодатной «работой спасения», преображения мира и себя самого, космическим творчеством, которые становятся делом «сынов человеческих», пришедших «в разум истины».

[1] Речь идет о главном сочинении Федорова «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства» (напечатано в Т. I наст. изд.).— *337*.

[2] Федоров глубоко чувствовал особую значимость для Толстого темы смерти. Имеет ли какой-либо смысл жизнь отдельной личности, раз она обречена на полное исчезновение,— этот вопрос всегда мучил Толстого, хотя такую прямую формулировку он получил, начиная с «Исповеди»: «Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить — вот что удивительно!» (23, 13). Кстати, и в воспоминаниях Горького глубокий, потаенный Толстой предстает человеком, который «с величайшим напряжением всех сил духа своего, одиноко всматривается в «самое главное» — в смерть» (М. Горький. Собр. соч. в 30-ти т. Т. 14, М., 1951, с. 280). Всматривается, пытается понять ее и справиться с ней. В «Исповеди» у Толстого сказано: «А истина — смерть». Смерть получает в определенном смысле ценностное значение. Отношение к ней выявляет истинную ценность человека, качество его мироощущения. Смерть в произведениях Толстого самый страшный разоблачитель: перед ее лицом механическая, «комильфотная» жизнь обнаруживает весь свой бессмысленный характер. Особенно остро реагируют у Толстого на смерть люди с развитым личностным сознанием. Сковывающий ужас, страшное недоумение, душевный столбняк, бессильное «не хочу» перед лицом смерти обнаруживают и барыня из «Трех смертей», и Андрей Болконский (эпизод с вертящейся гранатой), и Левин у постели умирающего брата, и Иван Ильич, и многие другие. Впрочем, Толстой показывает и другую реакцию на неизбежность смерти: людей из народа, крестьян, которые умирают легко и примиренно (мужик из «Трех смертей», дед Ерошка из «Казаков»). У них вообще не ставится вопрос о преодолении страха смерти, поскольку его вообще нет. Эти люди еще не выделились из природы, они — ее часть, бессознательно принимающие каждой клеточкой своего существа ее основной закон смены, торжества целого через беспрерывное обновление индивидуальных частей. Хотя такой языческий выход из трагизма смерти в определенной степени и привлекал Толстого, стремившегося к цельности патриархально-крестьянского миросозерцания, однако до конца удовлетворить его не мог. Метания Толстого достаточно известны: сильное искушение шопенгауэровско-буддийского отказа от личности, сознания, жизни, раз они сопряжены с неизбежным страданием, выход в нирвану небытия; попытки успокоиться в своей собственной религии истинно христианской, праведной жизни на земле. Заметим, что такой проницательный наблюдатель, как М. Горький, не верит в жизненную эффективность этих попыток для самого Толстого: он чувствует тщательно скрытое «нечто» Льва Николаевича, его «глубочайший и злейший нигилизм, который вырос на почве бесконечного, ничем не устранимого отчаяния» в возможности спасения от смерти (М. Горький. Указ. соч., с. 280). Своеобразной «изнанкой» этого нигилизма и становились бравады типа «люблю эту курноску» или «смерть — вещь недурная» (см. примеч. 255 к «Статьям философского и эстетического содержания»).— *337*.

[3] Заключительные слова статьи Л. Н. Толстого «Что такое искусство?» (30, 195). См. также примеч. 34 к «Самодержавию».— *338*.

[4] Здесь и далее Федоров разбирает следующий фрагмент из «Заключения» статьи Толстого «Что такое искусство?»: «Все то, что теперь независимо от страха насилия и наказания, делает возможною совокупную жизнь людей 〈...〉, все это сделано искусством. 〈...〉 Если искусством могло быть передано чувство благоговения к иконе, к причастию, к лицу короля, стыд пред изменой товариществу, преданность знамени, необходимость мести за оскорбление, потребность жертвы своих трудов для постройки и украшения храмов, обязанности защиты своей чести или славы отечества, то то же искусство может вызвать и благоговение к достоинству каждого человека, к жизни каждого животного 〈...〉, может заставить людей свободно и радостно, не замечая этого, жертвовать собою для служения людям» (30, 194—195).— *340*.

[5] Особая резкость в оценке данного высказывания Толстого, не соответствовавшая его смыслу в контексте отрывка (см. пункт 4: там это — любовь к «меньшой твари»), вызвана тем, что Федоров представляет его как эмблему «природной», языческой установки Толстого: благоговение перед миром, каков он есть, перед ходом бессознательной, стихийной, «роевой» жизни.— *340*.

[6] Статья была написана Федоровым летом 1894 г. во время его пребывания в Воронеже. Федоров собирался выпустить ее в виде брошюры под заглавием «В защиту дела и знания, против ав-

тора недумания и не-делания, или научил ли чему нас голод 1891 г.» с грифом «не для продажи» (см. письмо Н. Петерсона к В. А. Кожевникову от 17 июля 1894 г.— ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 4. Ед. хр. 6. Л. 49). В московский цензурный комитет статья была отправлена за подписью Н. П. Петерсона, в печати же должна была появиться анонимно. Однако цензурный комитет отклонил рукопись.— *342*.

[7] Список сочинений, рассматриваемых в статье, был прислан в письме Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову от 25 июля 1894 г. (ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 4. Ед. хр. 6. Л. 55). Под первыми четырьмя номерами помещены статьи, с которыми полемизирует Федоров, далее те, в которых выражена проповедуемая им точка зрения на вопрос (первые две из них принадлежат самому Федорову). Как в данном перечне, так и далее в работе статья Л. Н. Толстого «Страшный вопрос» была указана по 303-му номеру газеты «Русские ведомости», тогда как напечатана она в № 306 (от 6 ноября 1891); в 303-м же номере помещено письмо С. А. Толстой с предложением сбора пожертвований в пользу голодающих для использования этих средств в устраиваемых ее мужем и дочерьми бесплатных столовых. Данная ошибка была и в письме Н. Петерсона В. А. Кожевникову (см. выше), содержащем список сочинений. В настоящем издании она исправлена.— *342*.

[8] *Семилетняя война* (1756—1763) велась между Пруссией, Великобританией, Португалией и коалицией ряда европейских государств (Австрии, Франции, России, Испании и др.). Способствовала территориальному расширению Пруссии и укреплению ее международного авторитета, ослабила Францию, которая лишилась ряда своих колоний.— *342*.

[9] Первая из этих статей, как указывалось в примеч. 7, принадлежит Федорову, вторая — Ю. П. Бартеневу (см. примеч. 22 к «Статьям о разоружении и умиротворении).— *343*.

[10] Статья Л. Н. Толстого была посвящена сочинению крестьянина Т. М. Бондарева «Трудолюбие, или торжество земледельца» (см. ниже примеч. 13). Писатель восторженно отозвался об учении Бондарева, проповедовавшего хлебный труд как «религиозную обязанность» человека, указав, что именно «посейчасным», каждодневным трудом добывания «хлеба насущного» можно исполнить евангельскую заповедь «служения больным, заключенным, голодным и холодным». «Стань в ряд,— писал Толстой,— возьмись неумелыми, слабыми руками за то первое дело, которое кормит голодных, одевает холодных,— за хлебный труд, за борьбу с природой, и ты почувствуешь в первый раз твердую почву под ногами» (Л. Толстой. Трудолюбие, или торжество земледельца//Русское дело, 1888, № 13, с. 12—13).— *344*.

[11] Цитата из статьи Л. Н. Толстого «Страшный вопрос»//Русские ведомости, 6 ноября 1891, № 306.— *345*.

[12] Федоров имеет в виду следующее высказывание Л. Толстого из статьи «Трудолюбие, или торжество земледельца»: «И потому я прошу тебя, читатель, хоть на время останови деятельность твоего ума, не спорь, не доказывай, а спроси только свое сердце» (Русское дело, 1888, № 13, с. 13).— *345*.

[13] Тимофей Михайлович Бондарев (1820—1898) — крестьянин из секты субботников. Был земледельцем, затем солдатом, в 1867 г. вместе с женой и двумя детьми сослан в Сибирь, в Енисейскую губернию. Свое религиозное учение изложил в рукописи, написанной «в духе Даниила Заточника, протопопа Аввакума» (см. Русское дело, 1888. № 12, с. 13; сочинение Бондарева здесь было напечатано с сокращениями; полное издание: Т. М. Бондарев. Трудолюбие и тунеядство, или Торжество земледельца. СПб., 1906), эпиграфом к которой стали библейские слова: «В поте лица своего снеси хлеб свой, дондеже возвратишися в землю, от нея же взят» (Быт. 3: 19). По убеждению Бондарева, «хлебный труд», дающий пропитание человеку, является «епитимьею за грехи наши» (так же как и необходимость «в муках родить детей» — для жены), только исполняя его, люди могут искупить первородный грех. Отказ от крестьянского труда, разделение на богатых и бедных Бондарев считает противным Божию установлению, призывая все сословия, в том числе ученых и интеллигентов, «работать хлеб». Федорова особенно должна была затронуть форма сочинения Бондарева: он обращался именно «от неученых к ученым», от «земледельцев» к «высшему классу», который «тысячи книг написал» — так же, как сам Николай Федорович в своей «Записке». Однако ветхозаветный дух этого учения, ограничивавшего задачу человека в мире лишь изнурительным «хлебным трудом», посланным в наказание за грех, гордынное превозношение над всеми, «не работающими хлеб для себя», вызвали возражения Николая Федоровича.— *346*.

[14] solus — единственный, ipse — сам (*лат.*).— *347*.

[15] «Труд господина, труд для себя — единственно по-настоящему свободный и один всецело продуктивный, ибо человек, работающий для самого себя — единственный, кто оценивает результаты своего труда, единственный, кто заинтересован в том, чтобы получить как можно больше выгоды от своих усилий, поскольку никто не делит с ним продукт его труда» (*франц.*).— *347*.

[16] Т. Бондарев. Трудолюбие, или торжество земледельца//Русское дело, 1888, № 12, с. 13.— *348*.

[17] «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1: 28).— *348*.

[18] Ссылаясь на притчу о богатом и Лазаре (Лк. 16:19—31) Бондарев так описывает эти «два круга»: «Первый богато одетый и за столом, сластями наполненном, в почтенном месте величе-

32—436

ственно сидящий, это богатые; а второй в рубище, изнуренный сухоядением и тягчайшими работами, с унижением и с плачевным видом перед ними у порога стоящий, это бедные земледельцы» (Указ. соч., с. 12).— *349.*

[19] Там же, с. 14.— *349.*

[20] Там же, с. 14.— *349.*

[21] Федоров имеет в виду следующее высказывание Бондарева: «Такое дорогое лекарство, как хлебный труд, епитимию за грехи наши, избавление от грехов, вы кинули под ноги свои и в гроб заключили, чтобы никто из живущих на земле не мог найти; и вместо этого поставили, что единою только верою в Бога, без *понесения трудов*, можно спастись» (Там же, с. 13).— *350.*

[22] Там же, с. 14.— *350.*

[23] Очерк Г. Успенского «Трудами рук своих» был посвящен рукописи Т. Бондарева. Критикуя современную цивилизацию, воплощением которой стала городская жизнь с ее односторонностью, дроблением, специализацией, разделением труда, писатель противопоставлял ей потриархальный, гармоничный земледельческий уклад, крестьянский труд, несущий в себе «разнообразие, красоту, многосложность 〈...〉, поэзию», заставляющий человека «жить по-божески». Проповедником такого труда, научающим, «как жить свято», и явился, по мысли Успенского, сибирский крестьянин (Сочинения Глеба Успенского в 2-х тт. Т. 2, СПб., 1889, с. 814—834).— *350.*

[24] Федоров имеет в виду следующее высказывание Толстого: «Говорят: нужны положительные законы, или заповеди, нужны правила, что именно должно делать. Говорят, что [...] пять заповедей Христа все приписывают только то, чего не должно делать, а нет заповеди, или закона, предписывающего, что именно должно делать». Но, продолжает Толстой, учение Христа не в заповеди, «а в самом 〈...〉 смысле, придаваемом жизни. 〈...〉 Человек, верующий в учение Христа, так же мало может спрашивать, что ему положено делать...» (Л. Толстой. Трудолюбие, или торжество земледельца//Русское дело. 1888, № 13, с. 12).— *352.*

[25] Ин. 15: 1—6.— *352.*

[26] *Татиан* (?—175) — писатель и проповедник, ученик Иустина-философа, автор ряда сочинений в защиту христианской веры.— *354.*

[27] Л. Толстой. Страшный вопрос//Русские ведомости, 6 ноября 1891, № 306.— *355.*

[28] Федоров имеет в виду следующие слова Христа: «Ибо извнутрь, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство. Все это зло извнутрь исходит, и оскверняет человека» (Мр. 7: 21—22).— *356.*

[29] Осенью 1891 г., когда в России из-за сильного неурожая разразился голод, *И. М. Ивакин* (см. примеч. 133 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *488*) обратился к Толстому с письмом, в котором излагал идеи Федорова о возможности использования военной техники для борьбы с неурожаями, употребления оружия не против себе подобных, а против «общего врага» — стихийных, разрушительных сил природы (см. ОР РГБ. Ф. 657 Карт. 4. Ед. хр. 11. ЛЛ. 9—18. Это письмо было опубликовано: Вселенское дело. Сб. 2, Рига, 1934, с. 156—159). Л. Толстой откликнулся на это весьма доброжелательно: «О воздействии на движение туч, на то, чтобы дождь не падал назад в море, а туда, где он нужен, я ничего не знаю и не читал, но думаю, что это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе. Это именно одно из приложений миросозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, как дело стоящее труда и дело общее всего человечества» (66, 85). Письмо Л. Толстого к М. Ивакину было опубликовано в приложении к книге: В. А. Кожевников. Николай Федорович Федоров: Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1, М., 1908, с. 320.— *356.*

[30] См. примеч. 29.— *356.*

[31] Ис. 2: 4; Иоил. 3: 10; Мих. 4: 3.— *357.*

[32] См. примеч. 13 к «Статьям о разоружении и умиротворении».— *357.*

[33] Речь идет о статье «Неделание» (Северный Вестник, 1893, № 9, с. 281—304). Толстой выдвигал добродетель «неделания», ссылаясь на учение китайского философа Лао-Цзы, который утверждал, что стяжание «высшего блага» дается человеку только через познание «Тао» — пути, добродетели, истины — а это познание, в свою очередь, может быть достигнуто лишь созерцанием и неделанием. Путь к Царствию Божию на земле, ко всеобщей любви, по мысли Толстого, лежит прежде всего в коренном изменении «жизнепонимания», а для этого людям «нужно прежде всего остановиться хоть на время в той горячечной деятельности, во имя дел, требуемых языческим пониманием жизни, которой они предаются; нужно хоть на время освободиться от того, что индийцы называют «сансара», от той суеты жизни, которая более всего другого мешает людям понять смысл их существования» (Указ. соч., с. 303).— *358.*

[34] Религиозно-философский труд «*Царство Божие внутри вас*», излагавший учение о непротивлении, был написал Толстым в 1890—1893 гг. и напечатан в 1894 г. в Берлине. Утверждая, что христианство дает человеку закон «любви ко всему существующему, ко всему живому», закон внутренний, а не внешний — закон совести, Толстой указал на противоречие, в которое вступает этот вечный, божеский, абсолютный закон с относительной, временной, юридической правдой государства, призывал к неисполнению тех обязанностей, которые «противны совести христианина» (при-

сяга, подати, суды, военная служба), к замене государственной формы жизни единением людей на внутренних, евангельских началах.— *358.*

[35] X и XI главы сочинения Толстого были посвящены критике государства как института узаконенного насилия: «Христианство в его истинном значении разрушает государство 〈...〉, для каждого искреннего и серьезного человека нашего времени не может не быть очевидной несовместимость истинного христианства — учения смирения, прощения обид, любви — с государством, с его величанием, насилиями, казнями и войнами. Исповедание истинного христианства не только исключает возможность признания государства, но и разрушает его. 〈...〉 Если человек, вследствие выросшего в нем высшего сознания, не может уже более исполнять требований государства, не умещается уже более в нем и вместе с тем не нуждается более в ограждении государственной формой, то вопрос о том, созрели ли люди до отмены государственной формы или не созрели, решается совсем с другой стороны 〈...〉 — самими людьми, выросшими уже без государства и никакими силами не могущими быть возвращенными в него» (28, 186—188).— *359.*

[36] См. примеч. 115 к III части «Записки» — Т. I наст. изд., с. *486.*— *360.*

[37] Неточная цитата из сочинения «Царство Божие внутри вас» (28, 41—42).— *360.*

[38] Речь идет о статье историка Николая Павловича *Загоскина* (1851—1912) «Граф Л. Н. Толстой и его студенческие годы» (Исторический вестник, 1894, № 1, с. 78—124). В главе «Происхождение и родство графа Л. Н. Толстого» он писал о том, что «Война и мир» «в существеннейших частях своих восстановляет фамильные отношения ближайшей родни Л. Н. Толстого, не выключая и его отца, графа Николая Ильича («Николай Ростов» романа)», деда Ильи Андреевича (Илья Андреевич Ростов), матери Марьи Николаевны Волконской (княжна Марья).— Указ. соч., с. 82.— *362.*

[39] Речь идет о построении в 1892 г. церковно-приходской школы в с. мордовском и русском Качиме Городищенского уезда Пензенской губернии, осуществленном совместным трудом детей и родителей (см. Пензенские епархиальные ведомости, 1892, № 29). Федоров неоднократно касался этого события в своих статьях, видя в нем «истинное проявление того духа, который выражался в прежнее время в построении обыденных храмов» (Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова. Т. 1, Верный, 1906, с. 722).— *366.*

[40] Работа *В. А. Кожевникова «Бесцельный труд, «неделание» или дело?»* (первое издание — М., 1893, второе — М., 1894) была посвящена разбору трех точек зрения на труд: Э. Золя (в речи, обращенной к французской молодежи, он провозгласил «труд», «правильный ежедневный урок, который каждый должен задать себе», «единственным законом мира, единственным смыслом жизни»), А. Дюма, опровергавшего Золя и утверждавшего, что труд, который он проповедует, не утоляет запросов человеческого духа, потребности в абсолюте, не побеждает зла и несчастья, и Л. Толстого, сторонника идеи «неделания» (см. примеч. 33). По мысли самого Кожевникова, выход для человечества, находящегося ныне в состоянии острого духовного кризиса (пессимизм, неверие в цивилизацию, разочарование в путях прогресса) может быть найден не в «бесцельном», узко практическом труде, но и не в отказе от деятельности, а в «труде совокупном, всеобщем, добровольном и исходящем из всеобщего сознания и решения и к общей, единой, всеобъемлющей цели направленном», в труде, который будет служить «водворению блага, добра, Царствия Божия в мире» (В. А. Кожевников. Указ. соч., с. 3, 25).— *367.*

[41] См. примеч. 1.— *368.*

Музей, его смысл и назначение

Статья посвящена музею, одной из основных реалий федоровского проекта идеального общества. Идея музея раскрывается мыслителем на имеющихся образцах, чтобы затем вместить богатое проективное содержание.

Музей у Федорова — это грандиознейшее предприятие собирания, хранения, изучения всех остатков прошлого, всех малейших «отпечатков» ушедших людей на их делах, вещах, документах, дневниках, преданиях, книгах, произведениях искусства и т. д. Речь идет о тотальной консервации памяти, причем в идеале четко индивидуализированной. При этом единственный глубокий смысл собирания мертвых вещей в том, чтобы за ними видеть, по ним воссоздавать их авторов. Как место собирания остатков былого, как орган вещественной памяти прошлого, музей никоим образом не может быть отвлеченным познанием или исследованием, ставящим целью критику, обличение или суд над кем бы то ни было. Музей должен, по Федорову, одушевить познание сыновним чувством, дать ему направление в качестве «общего дела».

Музей для Федорова становится своеобразной формой культа предков, но формой не пассивной, а действенной. Хранение здесь должно быть дополнено исследованием, а исследование перейти в деятельность. Свой особый вклад в «общее дело» музей призван осуществлять через исследование причин неродственности. Единый метафизический корень неродственности разветвляется во все стороны жизни, так что познание ее в бесчисленных конкретных проявлениях может быть только делом всех. «Всенародный», «всенаучный» музей становится сборным пунктом такого повсеместного исследования, завершающим этапом образования всех в духе братства, по отношению к которому все учебные заведения становятся подготовительными факультетами.

Федоровский музей — это, по существу, вселенская церковь религии «всеобщего дела», активного христианства, призванная восстановить братскую связь всех людей. Вступление в музей становится вступлением в церковь, как гигантское тело всего человечества, восприятием заповедей о целях и обязанностях «сынов человеческих», печалующихся о смерти отцов. При этом воспитание нравственно сознательных братских личностей из «прихожан» музея должно быть распространено на все народы и каждый народ как единство,— как и задача «исследования, учительства и деятельности» — трех основных функций музея. И тогда все человечество «из стихийной силы» станет «совокупностью нравственно разумных личностей, братством». Рождение такого родственного, сыновнего сознания станет, по глубокой вере Федорова, началом духовной, творчески-преобразовательной эры.

Работа печатается по: Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, т. II, М., 1913, с. 398—473. К ней же прилагается и «Дополнение», которое было найдено В. А. Кожевниковым и Н. П. Петерсоном в бумагах Федорова и предназначалось ими для третьего тома «Философии общего дела» (ОР РГБ. Ф. 657. Карт. 3. Ед. хр. 3. Л. 182—187об.).

[1] *Ионийские мудрецы* (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит Эфесский, Диоген Аполлонийский) — представители древнегреческой философской школы VI—IV вв. до н. э. Развивали мысль о единстве сущего, об общем первоначале всех вещей мира (вода, воздух, огонь, «беспредельное»), большое значение придавали космологии.— *373*.

[2] *Гномон* — астрономический инструмент, служивший для определения высоты солнца, времени, времен года, равноденствия. Изобретен философом Анаксимандром (ок. 610—546 до н. э.).— *374*.

[3] *Анаксимандр* (см. примеч. 2) началом всего сущего считал «бесконечное» (апейрон), из которого выделились бесконечные космосы (они рождаются и гибнут, возвращаясь в то, из чего возникли). Из «апейрона» образовалась и Земля, и окружающие ее Солнце, Луна и звезды. При этом Землю Анаксимандр представлял цилиндрообразным телом, находящимся в центре космической сферы и ничем не удерживаемым.— *376*.

[4] *Фалес* (ок. 625—547 до н. э.) — древнегреческий философ, родоначальник ионийской школы. Началом всех вещей полагал воду. Занимался астрономическими наблюдениями (открыл природу солнечных затмений, солнцевороты, Малую Медведицу).— *376*.

[5] *Анаксимен* (ок. 585— ок. 525 до н. э.) — ученик Анаксимандра. Полагал вслед за учителем, что субстратная естественная субстанция одна и бесконечна, но в отличие от Анаксимандра считал ее не неопределенной, а конкретно-определенной (воздух).— *376*.

[6] право на существование, разумное основание (*франц.*).— *376*.

[7] *Аполлоний Тианский* (I в.) — главный представитель неопифагореизма, противник христианства. Основал в Эфесе пифагорейскую школу, названную им «музеем».— *378*.

[8] *res publica* — общественное дело (*лат.*), *res fratria* — братское дело (*лат.*).— *383*.

[9] Федоров касается одного из этапов истории создания *Берлинского художественного музея* (открыт в 1830 г. на базе коллекции бранденбургских курфюрстов и прусских королей). С начала XIX в. велась активная подготовка к открытию «всеобщего музея» по всем отраслям истории и искусства. Была выпущена опись коллекций «Королевского художественного, естественного и античного музея» (Allgemeines Verzeichnis des königlichen Kunst-, Natur-historischen und Antiken Museums. Berlin, 1805). Однако наполеоновское нашествие разрушило эти планы. Часть коллекций была эвакуирована из Берлина, часть — вывезена французами. Лишь в 1809 г. началось строительство Пергамон-музея, первого на музейном острове.— *387*.

[10] Движение народа Греции за независимость, против османского владычества первоначально выражалось в форме тайных обществ — гетерий. Наиболее известной из них была гетерия «Филомуза» — товарищество друзей наук и искусств — основанная в Афинах в 1812 г. Ее целью было распространение образования в Новой Элладе, открытие новых школ, предоставление молодым грекам возможности обучаться в учебных заведениях Западной Европы. Общество издавало газеты, открывало библиотеки, участвовало в археологических раскопках, заботилось о сохранении древностей.— *387*.

[11] *Матицы* — культурно-просветительные общества, основывавшиеся в первой половине XIX в. ревнителями национального возрождения славян Австро-Венгрии, Германии и др. областей (Матица сербская — в 1826 г., Матица чешская — в 1830 г., Матица хорватская — в 1842 г., Матица сербо-лужицкая — в 1847 г., Матица моравская — в 1852 г). Развивали разностороннюю деятельность в области народного просвещения: организовывали библиотеки, читальни, народные чтения, литературные вечера, издавали литературу на национальных языках, в том числе и специальные филологические, исторические труды, устраивали концерты народной музыки и др.— *387*.

[12] *Баранта* — у кочевников Туркестана набег с целью угона скота. Предпринимался с целью отомстить обидчику, причем в набеге участвовали родственники и друзья потерпевшего. Часто вызывал ответную месть, что вело к продолжительным междоусобицам среди родов и кланов.— *387*.

[13] В одной из статей цикла «Гамбургская драматургия» Готхольд Эфраим *Лессинг* (см. примеч. 74 к «Статьям философского и эстетического содержания») приводит следующую цитату из

«Поэтики» Аристотеля, касавшуюся того, какие именно события наиболее способны возбуждать страх и сострадание и, следовательно, наиболее пригодны в драме: «Все события <...> непременно должны происходить или между друзьями, или между врагами, или, наконец, между людьми, вполне равнодушно относящимися друг к другу. Если враг убивает своего противника, то этот замысел и его осуществление возбуждают только то сострадание, с которым люди всегда относятся к горестным или пагубным явлениям вообще. Точно то же бывает и в тех случаях, когда дело касается людей равнодушных. Значит, все трагические события должны происходить между друзьями; брат должен убить или покушаться умертвить, или как-нибудь иначе чувствительно оскорбить брата, сын — отца, мать — сына или сын — мать». (Сочинения Лессинга. т. V, СПб.—М., 1883, с. 237).—*387.*

[14] См. примеч. 39 к «Самодержавию».—*402.*

[15] Речь идет о «Слове о полку Игореве».—*403.*

[16] См. примеч. 103 к «Собору» — Т. I наст. изд., с. *502.—404.*

[17] *Синодальная патриаршья библиотека* в Москве (название Синодальной получила после передачи ее в 1721 г. в ведение Св. Синода) создавалась в течение нескольких веков под покровительством патриархов московских, включив в себя, в частности, книжные сокровища Кирилло-Белозерского, Троицкого и др. монастырей, собрание св. Дм. Ростовского и др. духовных лиц, оригинальные и переводные труды ученых XVII и XVIII вв. *Императорская публичная библиотека* была основана в 1795 г. в С.-Петербурге (открыта как публичная библиотека 2(14)января 1814). Ядро ее составила библиотека братьев Иосифа и Андрея Залусских, открытая ими в Варшаве и завещанная государству, которая в 1794 г. была привезена в С.-Петербург после занятия Варшавы войсками Суворова.—*406.*

[18] Федоров имеет в виду слова, сказанные тенью Ахилла Одиссею:

Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый

(«Одиссея», пер. В. А. Жуковского).—*423*

[19] Еккл. 9:4.—*423.*

[20] См. преамбулу к статье «Выставка 1889 года».— Т. I наст. изд., с. *514.—425.*

[21] Примечание в скобках принадлежит В. А. Кожевникову и Н. П. Петерсону.—*425.*

[22] «*Энциклопедия*» — см. примеч. 2 к статье «Выставка 1889 года» — Т. I наст. изд., с. *514.* Особое внимание при ее составлении французские просветители уделяли технике. Д. Дидро специально посещал мануфактурные мастерские, изучая новейшие механизмы, технологии и т. п., чтобы затем дать их описание в словаре. Идеи Просвещения захватили многих представителей царствующих домов в Европе. *Екатерина II* (1729—1796) состояла в переписке с Вольтером, с ним же, как и с другими французскими энциклопедистами, был связан и прусский король *Фридрих II* (1712—1786). В период их правления в России и Пруссии был проведен целый ряд реформ, многие из которых были проникнуты духом «просвещенного абсолютизма». При этом особое внимание уделялось развитию промышленности и торговли.—*427.*

[23] *Корнелиус, Каульбах* — см. примеч. 38, 57 к статье «Собор» — Т. I наст. изд., с. *497, 499. Овербек* — см. примеч. 72 к «Статьям философского и эстетического содержания».— *428.*

[24] *Румянцевский музей* был создан на основе собрания книг, рукописей, монет, этнографической и др. коллекций, составленных Николаем Петровичем *Румянцевым* (1754—1826), русским государственным деятелем и дипломатом, и переданных после его смерти государству. Сначала размещался в Санкт-Петербурге (был открыт для обозрения в 1831 г.). В 1861 г. собрание было перевезено в Москву и размещено во вновь созданном Московском публичном музеуме и Румянцевском музеуме (находился в знаменитом доме Пашкова). С этого времени Румянцевский музей и его библиотека стали одним из наиболее популярных культурно-просветительных учреждений Москвы.—*428.*

[25] Федоров в стяженной форме приводит следующее рассуждение апостола Павла из 1-го послания Коринфянам: «Кто Павел? Кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали, и притом по скольку каждому дал Господь. Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а *все* Бог возрастающий. Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду. Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение» (1 Кор. 3:5—9).—*432.*

[26] Федоров приводит изречение известного французского хирурга *Амбруаза Паре* (1517—1590), внесшего значительный вклад в полевую хирургию, в лечение огнестрельных ран, переломов, суставов, артерий. Точный перевод с французского: «Я бинтовал (его раны), Бог его вылечил».—*432.*

[27] Федоров использует следующее место из 1-го послания ап. Павла Коринфянам: «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе» (1 Кор. 15:42—43).—*433.*

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ О РЕГУЛЯЦИИ ПРИРОДЫ 237

СТАТЬИ О РАЗОРУЖЕНИИ И УМИРОТВОРЕНИИ . 265

Н. Ф. ФЁДОРОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ
В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том второй

Редактор *П. Б. Шалимов*
Художник *В. А. Пузанков*
Технические редакторы *Т. И. Юрова, С. Л. Рябинина*

ИБ № 19687

ЛР № 060775 от 25.02.92.

Подписано в печать 01.03.95.
Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура таймс.
Печать офсетная.
Усл.печ.л. 41,6. Усл.кр.отт. 41,6. Уч.изд.л. 45,1.
Тираж 5 000 экз. Заказ № 436. С036. Изд. № 48987

А/О Издательская группа «Прогресс»
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17

Можайский полиграфкомбинат Комитета
Российской Федерации по печати
143200, Можайск, ул. Мира, 93

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ, ИСПРАВЛЕНИЯ И ДОПОЛНЕНИЯ

(ИЗ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ТОМА)

Т. II

стр. 3, строки 21–25 сверху	Армянская область – Урарту-Ассирийских летописей, – которая, по новейшим открытиям, русскими учеными совершенным, играла очень важную роль в древнейшей истории Востока и в судьбах народа Божия, отвлекая силы ассириан на север, – она (Урарту-Армения) замедляла падение царства Израильского	Армянская область, Урарту Ассирийских летописей, которая, по новейшим открытиям, русскими учеными совершенным, играла очень важную роль в древнейшей истории Востока и в судьбах народа Божия: отвлекая силы ассириан на север, она (Урарту-Армения) замедляла падение царства Израильского
стр. 3, строка 26 сверху	царства Божия, царства мира, царства Христова	Царства Божия, Царства мира, Царства Христова
стр. 11, строка 23 сверху	школы музеи	школы-музеи
стр. 25, строка 16 сверху	Федоровчиа	Федоровича
стр. 135, строка 18 снизу	СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСТВО, КАК ПОРОК И КАК ДОБРОДЕТЕЛЬ	СВЕРХЧЕЛОВЕЧЕСТВО КАК ПОРОК И КАК ДОБРОДЕТЕЛЬ
стр. 136, строка 16 сверху	БЕССМЕРТИЕ, КАК ПРИВИЛЕГИЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКОВ	БЕССМЕРТИЕ КАК ПРИВИЛЕГИЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКОВ
стр. 139, строки 17–18 сверху	есть ... смертный ..., то	есть [...] смертный [...], то
стр. 210, строки 22–23 сверху		ЧТО ТАКОЕ РУССКО-ВСЕМИРНАЯ И ВСЕМИРНО-РУССКАЯ ИСТОРИЯ? *Комм.*: Эта и следующая за ней заметка («Русская история – международная история») написаны летом 1901 г. и являются одним из откликов Н. Ф. Федорова на проект реформы средней школы (подробнее см. примеч. 1 к письму 240 (Д, с. 384–386).
стр. 211, строки 14–15 снизу		Приводя в порядок* или, вернее сказать, складывая в одну кучу писанное в разное время об истории... *Комм.*: Федоров имеет в виду собственные сочинения: фрагменты «Записки», значительную часть которой занимал «Исторический очерк», излагавший историософские взгляды мыслителя, и ряд других статей и заметок (ср. заметку: «При разборе бумаг нашел я очень старую программу Истории» – Т. III наст. изд., с. 366).
стр. 211, строка 6 снизу	* В качестве библиотекаря.	* В качестве библиотекаря. (*Примеч. В. А. Кожевникова.*) *Комм.*: Пояснение В. А. Кожевникова неверно. Речь идет о разборе бумаг самого Федорова.
стр. 214, строка 3 снизу	в «Русск. Архиве"	в «Русск. Архиве»
стр. 216, строки 14–26		Поправку см. после таблиц
стр. 303, строка 19 снизу	сын Его	сын его
стр. 312, строка 2 снизу	Кадетстком	Кадетском
стр. 316, строка 1 сверху	глупости	глупость
стр. 434, строка 3 сверху	останется без приложения,	останется без приложения (Примеч. 31),

стр. 434, строка 15 сверху	искусства.	искусства (Примеч. 32).
стр. 435, строка 9 снизу	требование реального и идеального.	требование реального и идеального (Примеч. 33).
стр. 441, строка 22 сверху	(см. Т. III наст. изд.).	(см. Т. IV наст. изд.).
стр. 441, строки 22–23 сверху	[1] Речь идет о заметке Ю. П. Бартенева, ученика Н. Ф. Федорова «Об историческом значении царского титула»	[1] Речь идет о заметке Ю. П. Бартенева, ученика Н. Ф. Федорова, «Царский титул и коронование»
стр. 442, строка 8 сверху	[8] В заметке «Об историческом значении царского титула»	[8] В заметке «Царский титул и коронование»
стр. 442, строка 28 сверху	эволюлции	эволюции
стр. 442, строка 31 сверху	[12] Этот абзац в тексте, помещенном в журнале «Русский архив», отсутствует, но есть в публикации в «Асхабаде».	[12] В части тиража журнала «Русский архив» этот абзац статьи отсутствует, другая же часть тиража его содержит. Интересно, что во втором случае ради вставки абзаца полностью переверстан весь федоровский текст и тут же (сразу после «сокращенного» варианта) вшит в выпуск основного блока журнала. Таким образом, в части тиража «Русского архива» статья напечатана дважды. Последний абзац, по всей видимости, был выпущен по вине типографии, и Федоров, обнаруживший уже в гранках отсутствие фрагмента своей статьи, мог настоять на переверстке. Но так как часть тиража «Русского архива» уже была отпечатана, сброшюрована и разослана подписчикам, то до нас дошли два «варианта» одного журнального выпуска: один обычный, другой – с дважды напечатанной статьей. (Примечание подготовлено *А. В. Знатновым.*)
стр. 444, строки 25–26 сверху	Под *туранцами* Федоров разумеет русских	Под *туранцами* здесь Федоров разумеет русских
стр. 445, строка 1 снизу, стр. 446, строки 1–4 сверху	[62] Мысль о строительстве ∞ на Дальнем Востоке.	[62] В 1890-е – начале 1900-х гг. в России активно разворачивалось строительство Сибирской железной дороги, которая должна была связать Европейскую Россию с Дальним Востоком (дорога шла от Санкт-Петербурга через Челябинск, Омск, Красноярск, Иркутск). В 1898 г. в рамках этого проекта была начата постройка Китайско-восточной железной дороги, продлившей Сибирскую магистраль до портов Владивосток, Порт-Артур и Дальний. В 1902 г. было начато строительство Северной железной дороги Санкт-Петербург–Вологда–Вятка, связывавшей Великий Сибирский путь с русским Севером. Н. Ф. Федоров, писавший данный фрагмент статьи «Самодержавие» в 1901 г., за год до начала строительства Северной дороги, когда этот проект еще только обсуждался в печати, крайним северным пунктом железной дороги называет порт Александровск на Кольском полуострове, основанный в 1899 г.
стр. 446, строка 22 сверху	[68] Речь идет о статьях самого Федорова.	[68] Первая из названных статей принадлежит самому Федорову, вторая – И. А. Борисову, третья – написана Н. Ф. Федоровым совместно с И. А. Борисовым.

стр. 450, строка 16 сверху	на развитие Ренана.	на развитие Ренана. О фрагменте книги Э. Ренана «Жизнь Иисуса», в котором выражена надежда на воскрешение, и его письме к П. Бертло см. примеч. 251 к разделу «Статьи и заметки о Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом, В. С. Соловьеве» (Д, с. 153–154).
стр. 457, строка 14 сверху	Рохолл	Рохолль
стр. 470, строка 24 сверху	(франц.).	(*франц*.). Подробнее о книге Ш. Стоффеля см. примеч. 247 к разделу «Статьи и заметки о Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом, В. С. Соловьеве» (Д, с. 151–153).
стр. 472–473	[275] Эти две статьи ∞ творчества самой жизни.	[275] Об атрибуции и истории создания статьи «Искусство, его смысл и значение» см. примеч. 9 к разделу «Вокруг Федорова» (Д, с. 544).
стр. 475, строка 21 снизу	а возможно и совместно с ним.	а возможно, и совместно с ним. Содержательные и текстуальные совпадения статей объясняются тем обстоятельством, что статья «Об управлении силами природы» была составлена Н. П. Петерсоном именно на основе статьи Ю. П. Бартенева (см. примеч. 17 к разделу «Статьи и заметки о Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом, В. С. Соловьеве» – Д, с. 43).
стр. 479, строка 5 сверху	была напечатана Федоровым	была напечатана Петерсоном
стр. 482, строка 19 сверху	*– 191.*	*– 291.*
стр. 483, строка 4 сверху	Философия общего дела. Верный, 1906	Философия общего дела. Т. I. Верный, 1906
стр. 486, строка 25 сверху	«глубже»	“глубже”
стр. 489, строки 4–5 сверху	Однако цензурный комитет отклонил рукопись.	Однако цензурный комитет отклонил рукопись. Подробнее о цензурной истории работы «В защиту дела и знания» см. преамбулу комментария к письму 98 (Д, с. 298–299).
стр. 489, строка 21 сверху	Первая из этих статей, как указывалось в примеч. 7, принадлежит Федорову, вторая – Ю.П. Бартеневу (см. примеч. 22 к «Статьям» о разоружении и умиротворении).	Первая из этих статей написана Н. Ф. Федоровым совместно с И. А. Борисовым, автором второй является Ю. П. Бартенев (см. примеч. 22 к «Статьям о регуляции природы»).
стр. 492, строки 11–14	Работа печатается ∞ Л. 182–187 об.).	Работа «Музей, его смысл и назначение» вошла во II т. «Философии общего дела» («Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова». Т. II. М., 1913, с. 398–473). В фонде Н. П. Петерсона в ОР РГБ сохранилась ее беловая копия, писанная рукой Н. П. Петерсона (ОР РГБ, ф. 657, к. 5, ед. хр. 22). Во втором томе работа была напечатана не полностью. Заключительная часть ее не попала в издание, вероятно из-за недосмотра Н. П. Петерсона. Сам Н. П. Петерсон выяснил это лишь в 1918 г., обратившись к переписанному им самим тексту работы (см. цитату из его письма к М. Н. Петерсону от 17(30) июля 1918 – Т. III наст. изд., с. 568). Текст выпущенного фрагмента был заново переписан Петерсоном и под названием «Музей, его смысл и назначение (Окончание статьи, напечатанной

		во 2-м томе)» предполагался ко включению в третий том (сохранилась копия работы рукой Н. П. Петерсона: ОР РГБ, ф. 3, ед. хр. 3, лл. 172–181). В наст. изд. статья «Музей» печатается по ее публикации во II томе «Философии общего дела» с присоединением «Дополнения», подготовленного Н. П. Петерсоном.
стр. 495, строка 3 сверху	Сверхчеловечество, как порок и как добродетель	Сверхчеловечество как порок и как добродетель
стр. 495, строка 2 снизу	Бессмертие, как привилегия сверхчеловеков	Бессмертие как привилегия сверхчеловеков

В Т. II на с. 216 со слов «Первым знаком самого христианства...» следует читать:

Первым знаком самого христианства была монограмма Христа, составленная из двух первых букв Его имени, то переходящих в крест, то соединяемых с крестом: ☧ Здесь мы имеем обратное превращение фонетического письма в идеографическое. ☧ — это знамение Христа распятого. Следующая монограмма ⳨ — Христа торжествующего

Слияние двух или немногих букв в одну и составляет монограмматическое письмо, к которому присоединились и другие знаки. Крест, пронзающий дракона или монограмма, соединенная с Т, который вонзается в свернувшегося кольцом змея, означает победу христианства над языческою мудростью, так как змей у богини мудрости изображен на шлеме; змей же обвивает треножник бога искусств, поэзии, в форме коей давались прорицания; змей и на жезле Эскулапа... Православие в борьбе с арианами присоединило к монограмме Христа буквы Α и Ω для обозначения божественного естества Христова...